

A MAGYAR
TUDOMÁNYOS AKADÉMIA
KÖNYVKIADÓ VÁLLALATA

ÚJ FOLYAM
1917—1919. CYCLUS

A LELKI ÉLET

ÍRTA
KORNIS GYULA

III. KÖTET

AZ 1918-DIK ÉVI ILLETMÉNY HARMADIK KÖTETE

MAGY. TUD. AKADEMIA
KÖNYVTÁRA

A LELKI ÉLET

III. KÖTET.

A LELKI ÉLET



ÍRTA

KORNIS GYULA

III. KÖTET

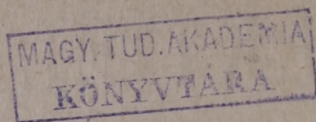


BUDAPEST

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA KIADÁSA

1919

848990



MAGY. TUD. AKADEMIA
KÖNYVTÁRA

ELŐSZÓ.

Most, hogy munkám harmadik, befejező kötete lát napvilágot, itt az ideje, hogy beszámoljak azokról az elvekről és szempontokról, melyek művem írása közben szemem előtt lebegtek.

A lelki élet tudományos vizsgálata az utóbbi évtizedekben hatalmas lendületet vett, mindig több ágazatra különült el, s ezeknek részletkutatásai évről évre rendkívül nagy mértékben szaporodnak. Természeteszerű tehát az a törekvés, hogy ezeknek a kutatásoknak fontosabb eredményeit egységesen, lehető rendszeres teljességben összefoglaljuk. A modern psychologia kérdéseinek és eredményeinek ilyen synthetise irodalmunkból teljesen hiányzik. *Posch Jenő* értékes művének (Lelki jelenségeink és természetük. 2 kötet. 1915.) más célja van: egy alapgondolatot, t. i. hogy a lelki jelenségek mozdulat-természetűek, akar a lelki élet egész területén következetesen végigvezetni; nem rendszeres psychologia kíván lenni, hanem egy sajátos álláspont elvi tisztázása, vagy mint a hatalmas mű alcíme mondja: „egy realista lélektan *tervezete*“. Emellett irodalmunk a lélekbúvárlat terén számos jeles eredeti monographiával és értekezéssel dicsekedhetik (*Ranschburg P.*, *Révész G.*) s több

kiváló mű fordításával rendelkezik (James, Ribot, Bergson, Binet, Claparède).

Azonban égető szükségét érezte irodalmunk olyan műnek, mely a lelki élet sokágú s csodálatosan fel-lendült vizsgálatának kérdéseit és eredményeit, mai állását összefoglalóan ismerteti. *A jelen munka ezt a hiányt iparkodik pótolni: bevezetés akar lenni a modern psychologia problémáiba.* Ebből a célkitűzésből folyik gyakran ismertető jellege: éppen ezért természetes, hogy a mű az egyes részletekben sokszor nem tarthat igényt az eredetiségre; sajátos munkám — egyes részletkérdések új beállítása és megoldása mellett — főképp az eddigi eredményeknek synthetikus, egységes álláspontból való szerves földolgozásában és rendszerezésében áll. A vállalkozás így is merésznek látszik. Ez a merészség mégsem vakmerőség, ha a külföldi irodalom idevágó összefoglaló műveit és monographiáit figyelembe vesszük. A tudományos munkaszervezés oekonomiája szempontjából természetes, hogy ezeket a műveket a szükséges mértékben felhasználtam. Így az egyes érzetosztályokra és az emlékezetre vonatkozó adatok és eredmények ismertetésében *Ebbinghausnak* classikus művét, itt-ott *Fröbesnek* és *Offnernek* a legújabb kutatásokat ismertető s szerencsésen csoportosító munkáját; a differentialis psychologiai s gyermeklélektani problémákra nézve vezérfonálul természetesen *Meumannnak* és *Sternnek* monographiái kínálkoztak. A szakértő szem mindjárt észreveheti, mit köszönhet művem *Wundt, G. E. Müller, Münsterberg, Külpe, Bühler, Marbe, Messer* stb. munkáinak. A szellem országában, a *respublica litterarum*-ban, nem lehet másnak, csak a logikai értéknek hódító ereje. A tudományos lélekébúvárlat terén e tisztult értelemben is

joggal szólhatunk német „szellemi imperialismusról“ : ezen a munkaterületen a németek elsősege tagadhatatlan. Egyoldalú hatásuktól azonban szabadulni igyekeztem, a mikor munkámban a francia, angol és amerikai lélekbúvároknak, *Ribotnak, Bergsonnak, Binetnek, Jamesnek, Titchenernek* stb. eredeti és kezdeményezésben gazdag vizsgálatait értékesítettem.

A szerzőket lehetőleg tartalmilag híven, sokszor saját fogalmazásukban, adtam vissza, megjelölve a felhasznált helyet, a nélkül hogy mindenütt szükségesnek tartottam volna idézőjelek alkalmazását. Ezek néha azért hiányzanak, mert az ismertetett részt csak tartalmilag adom vissza, másrészt pedig mert a sok idézőjel az előadás egységét az olvasó minden haszna nélkül széttépné. A ki a forrásokat tüzetesebben akarja ellenőrizni vagy tanulmányozni, azt utalásaim kellően útbaigazíthatják. A közölt bibliographia részint forrásjegyzék, részint a továbbtanulmányozásra való tájékoztatás. Sokszor szállok vitába az ellenkező nézetekkel, melyeket néha bőven ismertetek. Valamely problémára vonatkozóan ugyanis jómagunk nézete is élesebb világításba kerül, ha tudjuk, hogyan gondolkodnak róla mások. Ezt a célt szolgálja a fontosabb kérdések történeti fejlődésének ismertetése is.

Csak néhány szempontot óhajtok még megjelölni, melyek a munka megírásában vezettek. Először is művem bevezető céljához mértén óvakodtam attól, hogy valamely „... ismussal“ vignettázható irányzat egyoldalúságába essem. Másrészt vigyáztam arra, hogy a valamely problémára vonatkozó nézetek ismertetése ne vesszen el a kritikai álláspontnélküliség futóhomokjába, hanem lehetőleg mindig szilárd, pozitív álláspontra jussak, mely összhangban van az egész

munkán végighúzódo *egységes alapfelfogással*. Nem ismeret-mozaikra, hanem oly *egységes és önálló* synthesisre törekedtem, melynek elvszerű háttere van. Ez az elvi háttér elsősorban a lelki élet egységére vonatkozó alapfölfogás.

A másik szempont, mely állandóan szemem előtt lebegett, a *psychologia és a szellemi tudományok természetes szövetsége*. Ennek tudata a legújabb időkig homályban maradt. A modern lélekbúvárlat a természet-tudományok irányában fekvő határterületeken nőtt nagyra. Még ma is szeret naturalistikus születési bizonyítványára hivatkozni, ott is, a hol már ennek az önmegfigyelési módszer rehabilitálása óta nincsen helye. A szellemi tudományok nagyarányú fejlődése azonban mindinkább tudatossá tette ezeknek a psychologiához való sokrétű viszonyát, hisz a szellemi tudományok éppen az emberi szellem tevékenységeivel és műveivel foglalkoznak. A nélkül, hogy a szellemi termékek vizsgálatának másik fontos szempontját, az értékszempontot, figyelmen kívül hagyva, egyoldalú psychologismusba esném, mindenütt iparkodtam rámutatni arra a termékeny kapcsolatra, melybe a philologia, történelem, jogtudomány, társadalomtudomány újabban a psychológiával jutott. E kapcsolat a jövőben annál gazdagabbá válik, minél inkább sikerül a psychológiának bevennie a magasabbrendű, bonyolultabb lelki jelenségeknek eddig módszeres eszközökkel meg nem közelített sánczeit.

A modern lélekbúvárlat iránt való érdeklődést szélesebb körökben is nagyban fokozta a *gyakorlati alkalmazás* szempontja. A nevelő, orvos, jogász, művész, gyáros, pap, culturpolitikus számára a psychotechnika ma már sok hasznos, a gyakorlati életbe

átvihető ismerettel szolgál. (V. ö. I. köt. 150. sk. lk.) Az idevágó eredményeket, a hol csak tehettem, feltártam. Szem előtt tartottam továbbá azt is, hogy a psychologia nem maradhat a valóságos lelki élettől idegen „tan“, mint régebben; a psychologia, ha bonczolja is a lelki életet, mégsem állhat meg a módszeres, esetleg kísérleti úton nyert pusztá „metszeteknél“, általános abstractióknál és törvényszerűségeknél. Szükségét láttam tehát annak, hogy a módszeres vizsgálat eredményeivel párhuzamba állítsam egyrészt a mindennapi életnek fel nem ötlő, mert megszokott jelenségeit, másrészt a költőknek, művészeknek, tudósoknak, moralistáknak, nagy történeti alakoknak önmaguk vagy mások megfigyelésén alapuló nyilatkozatait, melyek a lélekismerésnek sokszor csodálatos finomságait tárják elénk. Egy Goethe lélekbelátó geniusa sokszor egy intuitív elmeczikkázással átröpüli azt az utat, melyen a szorgalmas és óvatos módszer biztosan, de lassan ballag: hirtelen meglátja a psychologiai igazságot, a nélkül, hogy bizonyítását, fogalmi behűtését megkísérelné. Éppen ezért nem fukarkodtam a költői idézetekkel, a nélkül, hogy a vulgaris psychologisálás lapályaira tévedtem volna. A lelki életre vonatkozó tudományos vizsgálatok mellett mindenestre nem fölösleges a lelki tényekre úgy is ráeszmélnünk, a mint ezek nem laboratoriumi, hanem *természetes föltételeik között* a valóságban, a mindennapi életben jelentkeznek. E tekintetben sok termékeny szempont és gondolat rejtőzik a modern kor analytikus regényeiben s psychologiai drámáiban is.

Nem kis nehézséggel kellett megküzdennem az anyag *kiválasztásában*, hogy a napról napra szaporodó psychologiai munkák óriási tömegéből a lényegeset s ne a mellé-

keset emeljem ki, kenyeret s ne köveket adjak. Főtörekvésem az előadás *világosságára* irányult: a gondolkodás területén csak a pleinairismusnak lehetünk a hívei. Ma már talán túl vagyunk azon a korszakon, a mikor a philosophiai, illetőleg a pszichológiai művekre alkalmazott „világos” jelző a népszerű előadasmód laposságát és színtelenségét jelentette. A fölösen gyártott műszavak homályt terjesztő füstje, a gőgös *doctor inintelligibilis*-ek tudós jargonja nem avathatja ma már a pszichológiát valami titkos tudománynyá.

Hálás köszönetemet fejezem ki ezen a helyen is *dr. Finácsy Ernő* egyetemi tanár úrnak, hogy mint a M. T. Akadémia könyvkiadóbizottságának előadója, munkám megjelenését előmozdítani szíves volt.

Pozsony, 1918 november havában.

KORNIS GYULA.

TIZENÖTÖDIK FEJEZET.

A figyelem.

1. A figyelem, mint a tudattartalmak tudatossági fokának emelkedése és mint az *én* tevékenysége. — 2. A figyelem fajtái: önkénytelen és önkényes figyelem; egyszerű, minőségi és elemző figyelem. — 3. A figyelem kísérő jelenségei. — 4. A figyelem elmélete. — 5. A figyelem tárgyainak köre; a figyelem megoszlása. — 6. Elszigetelő és egyetemesítő elvonás; a figyelem, mint tárgyalkotó. — 7. A figyelem szabályszerű ingadozása (oscillációja). — 8. A figyelem belső és külső föltételei. — 9. Várakozás és előkészület. — 10. Figyelem és emlékezet. — 11. Apperceptio. — 12. A figyelem fárasztó hatása. — 13. A figyelem típusai.

1. A szemlélet és a képzet általában valamely tárgy tudatát jelentik: valami tartalom én-ünk előtt megjelenik. Ha ez a tárgytudat mindig egyforma erejű volna s nem mutatkoznék rajta semmiféle fokbeli különbség, azaz ha minden tárgyat mindig egyenlő világossági fokban szemlélnénk vagy idéznénk föl: akkor a szemlélet- és képzettartalmak, képesen szólva, síkszerű lapon helyezkednének el, minden kiemelkedés és bemélyedés nélkül s az egyes részek egymással szemben semmikép sem volnának elhatárolva. A tudat tárgya nem volna egy részeiben tagolt s elhatárolt, hanem egyetlen, elkülönítetlen sokféleség. Hogy a tárgytudat erősségi különbségeinek hiányában milyen

szürke és sivár volna lelki életünk, erről úgy szerezhettünk némi fogalmat, ha azokra az esetekre gondolunk, a mikor a kezünkben lévő könyvnek nyomtatott oldalait „gondolkodás nélkül“, teljes szórakozottságban olvassuk, vagy egy zenejátékot teljesen figyelmetlenül, mint elkülönítetlen egészet, fülünk mellett elhangzani engedünk. Így jelentkeznék valamennyi tudattartalmunk: lelki életünk síkjából soha semmi sem emelkednék ki, nem volna tudatunknak elő- és háttére, nem volna a szemlélt tárgyaknak lelki reliefje. A valóságban azonban a tárgytudat keresztmetszete nem ilyen mindenütt egyforma síkhoz, hanem inkább a csillagos égbolthoz hasonló, melyen a csillagok különböző sűrűségben és távolságban jelentkeznek: az egyik fényével és nagyságával jobban előtérbe lép és kiemelkedik, mint a másik. A tudat tárgyai nem egyforma fokban tűnnek elénk: minden pillanatban az *én* bizonyos tárgyakra inkább szegzi magát, mint másokra, az *én* nagyobb erővel fordul az egyik tárgy felé, mint a másikhoz, azaz különbözőképen *figyel*. A tárgyak tudatossági foka tehát változik: az egyik tárgy világosabban, élesebben lép elénk, mint a másik.

Élményei alapján mindenki jól tudja, hogy mi a *figyelem*. Ha a gyermek az iskolában hallja, hogy „figyelni“ kell, legalább egy kis ideig oly módon viselkedik, melyből arra következtethetünk, hogy már nagyon jól tudja, mit tesz az: figyelni. S a lélek-búvárlatban mégis a figyelemnek egymástól mennyire elütő fogalmaival találkozunk! Ennek az elméleti ellentétnek egyik főforrása, hogy sokan a figyelem *leírása* helyébe mindjárt a figyelem *magyarázatát* tolják. A figyelemnek ugyanis majd az egyik, majd a

másik mozzanatát tartják alapvető jelentőségűnek s ebből törekednek egyoldalúan a figyelem *egész* fogalmát levezetni.

Ha először tisztán leíró álláspontra helyezkedünk a figyelem állapotát kétféle szempontból vizsgálhatjuk: egyrészt azoknak a változásoknak szempontjából, melyeket a figyelem állapotában a *tudattartalmak* mutatnak, másrészt pedig abban a tekintetben, hogy miképen viselkedik az alany, maga a figyelő *én*.

A figyelem állapotának egyik fő sajátága, hogy a *tudattartalmak köre megszűkül*, a tudat mezejének középpontjában csak kevés tagú tartalomcomplexum áll. A tudat körének ez a szűkülése a kiemelt tudattartalom *világosságának fokozásával* jár együtt: ez a tartalom különösen világosan jut tudatunkba a többi egyidejűleg föllépő tartalommal szemben, melyek csak homályosan tudatosak; az előbbi a tudat gyújtópontjának világosságában van, az utóbbiak pedig mintegy a tudatmező homályos szélére vonulnak; minél világosabb az egyik tartalom, annál kevésbbé világos a többi. A kiemelt vagy világos tudattartalom mintegy a *tudatosság magasabb fokára* jut. Ebből a szempontból a figyelmet úgy tekinthetjük, mint a tudattartalmak tudatossági fokának emelkedését.

Ha a figyelemnek sugarai valamely összetett, bonyolult tárgyat érnek, ennek egyes mozzanatait különböző erővel világítják meg. Valaki figyelmét pl. a színházban az egyik színészre koncentrálja: a színész egész alakját fölfogja s ezzel a környezetből mintegy kiemeli. Figyelme azonban nem egészen egyforma módon oszlik meg az egész alakon, hanem az alaknak egyik részére, még pedig a fejére, különösebb erővel irányul; habár az egész alak a figyelem tárgya, mégis

az arczon van mintegy a figyelem súlypontja. Sőt magán az arczon belül is a figyelem jobban szegződik a szájra és a szemre, vagyis a mimikai középpontokra, semmint az arcz többi részére. Képesen szólva: a tárgy egyes elemei a figyelő alanyhoz közelebb, más elemei pedig a figyelő alanytól távolabb vannak, egyes mozzanatok a tárgy síkjából mintegy kiemelkednek, más mozzanatok ellenben visszahúzódnak: a tárgy egy többé-kevésbé bonyolult *figyelmi reliefet* mutat. A tárgynak az a része, melyre figyelmünk súlypontja esik, vagyis a mely legjobban kiemelkedik, a relief legmagasabb pontja; a tárgynak többi része pedig, melyekre a figyelem különböző fokú, kisebb-nagyobb erővel szegződik, a relief különböző mélységében helyezkedik el. Egyébként nemcsak a térbeli tárgyoknak van figyelmi reliefje. Zenét hallgatva, a melódián van figyelmünk súlypontja, maguk a hangok a figyelmi reliefben alacsonyabb helyet foglalnak el. Ha valakivel beszélünk, figyelmünk súlypontja nem a szavakra, mint ilyenekre, hanem a mondatok jelen-tésére esik: az utóbbi a figyelmi relief legkiemelkedőbb része.

A figyelmesen fölfogott, vagyis világos tudattartalom egyik sajátága, hogy a lelki történet állandó és szakadatlan folyamában viszonylagos nyugalomra és szilárdságra tesz szert: a figyelemtől kiemelt tartalom bizonyos ideig *megrögzítve* tűnik föl a tudatban, míg a nem figyelt tartalmak éppen olyan gyorsan tűnnek tova, mint a hogyan fölbukkantak. Mivel a figyelt tartalom a tudatban viszonylagosan rögzítve van, egy ideig az *uralkodó* tartalom szerepét játssza s a többi tartalmak fölidézését is meghatározza: csak a vele összhangban levő képzetek lépnek föl.

A figyelem tehát mintegy monarchikus rendet visz a tudattartalmak lefolyásába: öröklik egységes összefüggésük fölött.

Azonban nem az egyes tudattartalmak a „figyelmeselek”, hanem mi magunk figyelünk: a figyelem a lelki valóság alanyának, az *én*-nek viselkedése. Ez a második főszempont, melyből a figyelem természetét elemezhetjük. A mikor figyelünk, az *én* mintegy valamely tartalom felé *fordul*, ezt a többi közül *kiemeli* s reá szegződik. Ha a szönyegnek, mely előttem van, a színét figyelem, vagy ha a Toldi-ból, melyen most gondolkodom, bensőleg az első ének eseményére figyelek, a két figyelt *tartalom* a többivel szemben kétségkívül világosabb és élénkebb. De ezen a tartalmi változáson kívül az *én* részéről is a lelki valóság élményoldalán egy jellemző mozzanat található: egy külön tudatsugár irányul a figyelt tárgyra, a szönyeg vörös színére, a Toldi első énekére. Azon általános ráirányulás mellett, mely az egészre (a szönyegre, a Toldira) vonatkozik, a figyelt részre még egy külön *kiemelő intentio* irányul. Egy szönyeg szemléleténél mintegy bensőleg majd evvel, majd avval az alakzattal foglalkozom. Ez nem annyit jelent, hogy most már a többi egyáltalán nincsen számomra, hanem csak annyit, hogy bizonyos alakzatot kiragadok, bensőleg rászegződöm. Ez a kiemelő lelki ráirányulás, kiragadó tudatsugár, teszi a figyelmet valójában figyelemmé. Ez a figyelemnek fontosabb és jellemzőbb mozzanata, mintsem a tartalom világosságának, tudatfokának emelkedése. Mert igaz ugyan, hogy majdnem minden figyelemmel fölfogott tartalom tudatfoka növekedik, de viszont a míg az *én*-nek kiemelő intentiója hiányzik, figyelemről nem lehet

szó, ha egyébként a tudatfok vagy világosság emelkedik is. Ha pl. barátommal beszélgetek s bensőleg egészen a magam gondolataival vagyok elfoglalva, szemem rajtapihenhet barátom kabátjának egyik gombján. Ez a gomb számomra most kétségkívül világosabb, élénkébb tartalom, mint a kabát többi része. A világosságnövekedésnek ez a jegye azonban nem elég ahhoz, hogy állíthassam, hogy a gombra *valóban* figyelek. *Figyelmem* bensőleg teljesen gondolataimra irányul s nem a gombra. A figyelemsugár a tárgyi tartalmak közül egyeseket kiemel, elszigetel, elválaszt, a nem-figyelt tartalmakkal szemben mintegy más síkra tol: a szőnyeg színét más síkba, mint alakzatait, a Toldi első énekét más síkba, mint a másodikat. A tudatfok emelkedése és a kiemelő intentio a pszichológiai leírás előtt két különböző dolog, ha a magyarázatban elismerjük is, hogy a kettő valóban összefügg egymással.

A figyelem élményében a kiemelő intention kívül az újabb phaenomenológiai vizsgálatok az én-nek egy másik sajátosan jellemző viselkedésmódjára is rámutattak.¹ Én-em bensőleg mindig annál a tárgynál van, a melyre figyelmem irányul és nincsen annál, a melyre nem irányul. Ez a *benső „nála létel”* a figyelem lényeges sajátága. Főnnebbi példánkban a gombról azért sem állíthatom, hogy figyelek rá, mert én-em bensőleg nem a gombnál, hanem gondolataimnál van. Ez a tárgy felé való *benső oda fordulás*, „nála létel” nem azonos a kiemelő intentionnal vagy tudatsugárral, hanem annak már föltétele. Ha valamely tárgyra

¹ L. M. Geiger: Das Bewusstsein von Gefühlen. Münchener Philos. Abhandlungen. 1911. 147—150. l.

figyelni kezdünk, én-ünk mintegy „közelebb“ jut a tárgyhoz, a többivel szemben „ennél“ van, mintegy ebbe „mélyed“; ha pedig figyelmünk csökken, én-ünk mintegy „távolodik“, visszahúzódik a tárgytól. A „közel“, „nála“, „távol“ természetesen csak képes beszéd s nem jelent térbeliséget: figyelés közben úgy érezzük, mintha közelebbi vagy távolabbi, bensőbb vagy külsőbb viszonyba jutnánk a tárggyal.

A mikor az én figyel, azaz bensőleg a tárgyhoz fordul és ezt kiemeli, magát *tevékenynek* (actívnek), feszültnek érzi: a figyelem tehát nem állapot, hanem *tevékenység*. A figyelem maga nem önálló lelki tényező, melynek saját tevékenységre volna képessége, hanem mindig a lelki valóság alanya, az én, a figyelem élő kiindulópontja. Többször a „figyelem“ tevékenységéről, hatásáról, teljesítményéről szólnak. Ez azonban csak *metaphora*: a valóságban csak az én-nek van tevékenysége, hatása, teljesítménye, mert csakis az én a figyelő, magát a tárgyakra szegző tényező. Az én különböző erővel irányulhat az egyes tartalmakra s teheti ezeket világossá. Ilyen értelemben szólnak a figyelem különböző *erősségéről* (*intensitásáról*) vagy a figyelem *concentrációjának* különböző fokáról.¹

A figyelem a tudat körét egy vagy néhány tartalomra *szűkíti* s mintegy ezeken *osztódik el*, miköz-

¹ A figyelem „concentrációja“ kifejezés kétértelmű: egyrészt az én-nek erősebb *odafordulását* vagy *feszültségét* jelenti (ilyen értelemben használjuk mi is), másrészt a tudat körének néhány tartalomra való *szűkítését*. Ez a kétértelműség számos elméleti tévedés forrása. Lehetséges, hogy figyelmünket „concentráljuk“, vagyis erősségét növeljük, jöllehet a tudattartalmak körét nem szűkítjük, azaz a „concentratio“ második jelentésében nem valósul meg.

ben a többi tartalom vagy egyáltalán nem, vagy csak csekély fokban válik tudatossá. A figyelem szűkítő hatása és eloszlása (distributio) természetszerű ellentétben áll egymással s úgy látszik, hogy a figyelemnek az az erőssége, melylyel az egyes tartalmak felé fordulunk, annál inkább növekszik, minél jobban szűkül a tudattartalmak köre, és megfordítva, annál inkább csökken, minél nagyobb azoknak a tartalmaknak száma, melyekre figyelmünk irányul. Ezt a fordított viszonyt a tapasztalat bizonyos mértékig igazolja. Egy táj szemlélete alkalmával az egyes benyomásokra a figyelemnek sokkal kisebb ereje jut, ha úgyszólván egyszerre az egész tájat szemléljük, semmint ha csak egyes pontokra, hegycsúcsokra, facsoportokra, utakra irányítjuk figyelmünket. Azonban a figyelem erősségének és eloszlásának ez a viszonya, melyet a régiek a *pluribus intentus minor est ad singula sensus* hexameterrel fejeztek ki, korántsem tekinthető egyetemes törvényszerűségnek. Hogy sokan mégis ilyennek tekintik, annak az a hallgatólagos föltevésük az oka, mintha a figyelem a szellemi energiának változhatatlan mennyiségét képviselné, melynek, ha több tartalomra oszlik szét, egy-egy tartalomra nézve csökkennie kell, épp úgy, mint a mechanikában valamely erő (pl. egy súly nyomása) nagyobb hatást gyakorol egy pontra, ha erre koncentráljuk, semmint ha sok pontra szétosztjuk. Ezt az analógiás föltevést azonban a lelki élet megfigyelése éppen nem igazolja. Bizonyos körülmények között ugyanis a benyomások számának nem igen nagy növekedésével a figyelemnek az egyes benyomásokra jutó erőssége növekedhetik is, és csak ha a benyomások száma bizonyos határt átlép, érvényesül az a „törvény“, hogy a figyelem nagyobb

eloszlásával az egyes benyomásokra nézve a figyelem erősségének csökkenése következik be. Pusztán abból a tényből tehát, hogy valaki figyelmét nagyobb területre osztja szét, nem szabad arra következtetnünk, hogy az egyes mozzanatokat most már feltétlenül felületesebben figyeli meg. A gyakorlat bizonyos fokig arra képesíthet bennünket, hogy egyidejűleg a benyomások nagyobb számát figyeljük meg, a nélkül, hogy az extensitas növekedésével szükségképen az egyes benyomásokra irányuló figyelem intenzitásának csökkenése járna együtt.

A figyelem munkaképessége természetesen korlátolt: az egyidejűleg ránk zúduló nagyszámú benyomás közül csak néhány érvényesülhet. Egyébként a benyomások egymást kölcsönösen gátolják. Az egyik tartalom rendszerint csak a többi rovására juthat a tudatmező gyújtópontjába; az utóbbiak azonban, bár egyenkint nem vesszük észre őket, nem tűnnek el teljesen a tudat számára, hanem egy egységes egész (totalis) benyomássá kapcsolódnak össze, mintegy határozatlan és általános háttérrel alkotnak, melyből a világos (figyelt) tartalmak kiemelkednek, a nélkül azonban, hogy éles és merev határvonal volna húzható az előtérbe lépő és a háttérbe vonuló tartalmak között. Hogy a tartalmak nagy sokaságuknál fogva egymást ne zavarhassák, egyeseket távoltartani törekszünk. Ha pl. szellemi munkával vagyunk elfoglalva, lehetőleg kivonjuk magunkat a hangok (utczai lárma, zene, gyermek sírás stb.) benyomásai alól. Viszont ha nehezebb zenére figyelünk, kerülni igyekszünk az egyidejű látási benyomásokat, behunyjuk, vagy a földre, esetleg a mennyezetre szögezzük szemünket, hogy környezetünk látása ne zavarjon bennünket.

Mindnyájan mosolyogtunk, mikor gyermekkorunkban láttuk, hogyan keresgéli a rossz tanuló meg nem tanult leczkéjét az iskolaterem boltozatán; íme, ebben az állásban, fejét erősen hátra szegve, költött Milton. Kantnak is szokása volt, hogy gondolkodása közben valamely tárgyon nyugtatta szemét, mintha csak e célpont felé vezetné gondolatait, vagy a gondolkodás bizonytalan talaján mozogva, e szilárd tárgyban keresne támaszt. Gondolataiba merülve, az ablakon át rendesen a szembenlévő templom tornyát nézte.

Valamely szöveg olvasásánál eredményesen csak egy határozott és egységes célú tarthatunk szem előtt; ha egyszerre több szempontnak akarunk eleget tenni, pl. az olvasott szöveg tartalmát is el akarjuk sajátítani, meg a helyességét is egyszerre megítélni, esetleg a stílusbeli sajátságait is megfigyelni: mindez egyidejűleg kellő sikerrel lehetetlen. Ha sajtóhibákat javítok, elszalasztom a tartalom összefüggését s így le kell mondanom a tartalom egyidejű javításáról; ha egy költemény olvasásakor a tartalomra figyelek, nem élvezem formájának szépségét: minden különös célra külön olvasás, a figyelem új iránya szükséges. Az egyik tartalom kiemelkedése megzavarja a többi tartalmat: ha a pap a miatyánkot fennszóval mondja s valamely helyen tévesen hangsúlyozza vagy más hibát ejt: ezt a legmegszokottabb szöveget sem tudja tovább mondani, mert figyelme hirtelen a tévedésre irányul; ezért a miatyánkot is szívesebben olvassa. De sok más egyéb alkalom is van, a mikor a képzetek lefolyását éppen a figyelemnek egy tartalomra való túlzott szegzése megzavarja, pl. magasrangú személyekkel való érintkezés, a nyilvánosság előtt való föllépés, vizsgálat alkalmával.

2. Ha hirtelen zajt hallunk, azonnal odafordítjuk fejünket; ha valami fölvilan környezetünkben, rögtön odapillantunk. Akaratunk nélkül, sőt néha ennek ellenére figyelünk ezekre a jelenségekre: az ilyen figyelem *önkéntelen*. A figyelemnek ezt a nemét különösen az új és nagyobb erősségű benyomások, a megszokottal ellentétes tudattartalmak, vagy erős érzelmi színezetű tárgyak váltják ki: mintegy kikényszerítik maguknak az utat a tudatmező gyújtópontjába. Vannak azonban esetek, a mikor figyelmünket nem maga a tárgy (benyomás) vonja magára, hanem mi magunk szándékosan fordulunk feléje. Egy matematikai problema nem úgy tör ránk s tolakodik tudatmezőnk gyújtópontjába, mint a mennydörgés. Az utóbbi hivatlanul ejti hatalmába tudatunkat: a mikor azonban egy problémán gondolkodunk, a figyelmet magunknak kell fenntartanunk. Figyelmünk minduntalan elkalandozni próbál ugyan, más és más tárgyak tolulnak egy-egy pillanatra a tudat világos előterébe, de ezekkel szándékosan szembeszállunk, a figyelmet a kérdésre szegezzük. Ez az *önkéntes figyelem*. A problema esetleg egyre jobban érdekel bennünket, minden figyelmünket elnyeli s lassankint olyan magával ragadó erővel rendelkezik, mint a mennydörgés abban a pillanatban, mikor tudatunkra tör. Már nem kell küzdenünk a figyelem elkalandozási törekvésével, a kérdésre már *önkéntelenül* irányulunk. Ilyen folytonos átmenet hidalja át az önkéntes és önkéntelen figyelmet. Voltaképen csak *okaikra* nézve van különbség közöttük. Az önkéntes figyelemnél az ok saját magamban (célomban, szándékomban, belátásomban) rejlik, míg az önkéntelennél a külső világban (pl. egy csattanós jelenetben) tőlem függetlenül. Maga a figyelem azon-

ban akár önkényes, akár önkénytelen, elsősorban az én-nek egy bizonyos tartalomra való irányulása ennek világosságbeli fokozódásával.

Egy másik szempontból, melyre *M. Geigernek* phaenomenologiai vizsgálatai derítettek fényt, a figyelemnek ismét más fajai állapíthatók meg. Ez a szempont annak a viszonynak természete, melyben én-ünk figyelés közben a tárggyal van. E szerint a figyelem lehet *egyszerű, minőségi és elemző figyelés*. Mind a hármat közönségesen egyformán „figyelemnek” nevezzük, pedig igen élesen megkülönböztető sajátságok választják el őket egymástól. Megkülönböztetésük hiánya a lélekbúvárlat számos zavarának és helytelenül föltett kérdésének forrása (v. ö. III. köt. 159. l.).

A figyelem legprimitívebb faja a pusztán kiemelő, *egyszerű figyelés*. Ha gondolataimból az ajtón való kopogás kiragad, vagy figyelmemet az ablakom alatt robogó kocsi zörejére irányítom, akkor a tárgyat mint *egészet* emelem ki a többi közül, csak a kopogás, a kocsizörej *jelenléte* nyomul tudatom előterébe. A kopogás lehet gyöngye vagy erős, a kocsizörej lehet csikorgó vagy csörömpölő. A kopogásnak, a zörejnek ezek a minőségei azonban teljesen mellékesek számomra. Esetleg észreveszem őket, de nem szegződöm rájuk: csak arra fordul oda figyelmem, hogy kopognak, hogy a kocsi zörög.

Figyelmem azonban annak a tárgynak *minőségére* is irányulhat, mely felé én-em odafordul. Ennek a *minőségi figyelésnek* az egyszerű figyelés természetesen már előfeltétele: hogy a kopogás minőségére figyelhessek, már föl kellett fognom magát a kopogást, mint egészet. A minőségi figyelés csak annyiban fogja föl a tárgy minőségeit, a mennyiben ezek

maguktól, tehát *önkéntelen* figyelmi beállítás útján jelentkeznek. Pl. külön önkényes ráirányulás nélkül fogom föl azoknak a dolgoknak színét (vörösek-e vagy kékek), melyekre figyelek; vagy minden különös önkényes odafordulás nélkül fogom föl a velem beszélő egyén tulajdonságait: nagy-e vagy kicsiny, lassan vagy gyorsan jár-e? Az egyszerű és a minőségi figyelés könnyen megkülönböztethető egymástól. Ha pl. könyvemből fölpillantva, az ablakom alatt elhaladó kocsi zöreijére általában irányul figyelmem, akkor az egyszerű figyelés esetével állunk szemben. De ha e zörej csikorgó vagy csörömpölő természete van tudatom előterében, akkor figyelmem a minőségi figyelés természetét ölti.

Figyelünk azonban gyakran nem elégszik meg a tárgy minőségének fölfogásával, a mint ez magától jelentkezik, hanem *önként* mintegy kérdésekkel fordul a tárgy felé, a tárgyat tulajdonságaira szétbontani, elemezni iparkodik. Ez az *elemző figyelem* vagy *megfigyelés*. Az elemző figyelést vagy megfigyelést különösen két jegy különbözteti meg a minőségi figyeléstől. Először is a megfigyelés alkalmával a minőséget nemcsak fölfogjuk, hanem valamely *nem, faj alá sorozzuk*, azaz *osztályozzuk* is. Egy repülő madár láttára, ha csupán minőségi figyelésem tárgya, a *gyors* röpülést éppen csak fölfogom; de nem fogom föl a madarat külön, *mint* gyors repülőt. A mikor hangokra figyelek, hogy melódiájukat fölfogjam, akkor egymásután észreveszem pl. a *c d g* hangot a maguk minőségében, a nélkül, hogy külön gondolnék *c d g* minőségükre, mint ilyenre. Ellenben az elemző figyelésnél éppen minden egyes minőségnek, mint ilyennek, *fajszzerű természete* érdek. Az elemző megfigye-

lésnél éppen ezért sokszor már kérdésekkel, még pedig fogalmilag megformulázott kérdésekkel lépek a tárgy elé. A megfigyelésnek második jellemző jegye a puszta minőségi figyeléssel szemben, hogy a figyelt tárgyat *mozzanataira szétbontani, részeire elemezni* iparkodik. Nem elégszik meg azokkal a minőségekkel, melyek mintegy maguk jelentkeznek, mint pl. „gyorsan“, „lassan“, hanem a mozgást mozzanataira, összetevőire bontja szét, meghatározza a „gyors“ és „lassú“ mozgás nagyságát, irányát és egyéb sajátosságát. Így a megfigyelés olyan mozzanatokat is föltár, melyek a puszta minőségi figyelésnél egyáltalán nem is jelentkeznek, ezeket egyszersmind fogalmilag minősíti, osztályozza. Mindaz a figyelem, melyet a tudományos vizsgálatoknál alkalmazunk, éppen az elemző figyelés vagy megfigyelés: csak ez bontja szét szándékosan és terv szerint a tárgyat.¹

3. A figyelmet bizonyos *lelki és testi jelenségek* szokták kísérni. A *lelki* kísérő jelenségek közül legfontosabbak a *feszültségi érzetek*, melyek nélkül a figyelem sohasem lép föl (innen a latinban figyelem: *attentio* = nekifeszülés). Ezek az izmoknak feszültségéből származnak. A figyelem tevékenységével a test belsejéből származó *szervi érzetek* is kapcsolatosak, azonban ezek igen homályosak, kevésbbé elemezhetők s rendesen a tudat határozatlan háttérben maradnak. A figyelmet végül *érzelme*k is kísérik, még pedig majd kellemes, majd kellemetlen érzelmek. Az érzelmek minőségi irányát elsősorban azok a tárgyak határozzák meg, melyekre a figyelem irányul.

¹ L. M. Geiger: Das Bewusstsein von Gefühlen. Münchener Philosophische Abhandlungen. 1911. 131. l.

A figyelem leírásának bizonyos *testi* symptomákra is ki kell terjeszkednie. Ezek, habár csak kísérőjelenségeknek nevezzük őket, oly szabályszerűen lépnek föl, hogy magával a figyelemmel való mélyebb összefüggésükre következtethetünk. Éppen a testi kísérőjelenségek alapján állapítjuk meg, hogy embertársaink figyelnek-e vagy sem? Ezeknek a symptomáknak egy része az érzelmi és akaratí élmények kísérőjelenségeivel azonos, s ez kétségkívül a figyelemnek ezekkel az élményekkel való bensőbb összefüggésére utal.

Annak pontos megállapítása, hogy maga a figyelem milyen peripherikus testi folyamatokkal kapcsolatos, nagy nehézségbe ütközik, mert nem tudunk mesterségesen olyan tudatállapotot előidézni, melyből a figyelem teljesen hiányoznék. Kivételes az olyan tudatállapot, mikor egy tartalom sem emelkedik ki a többi közül, egyiknek sincsen a másiknál nagyobb tudatossági foka. Igaz ugyan, hogy a figyelem valamely tárgyról eltéríthető; ezzel azonban csak a figyelem iránya változik, de maga a figyelem nem szűnik meg. Az irányváltozás alkalmával legföljebb a kisebb vagy nagyobb tudatossági fokú lelki történések lefolyásának különbségeiről lehet szó s így csak a testi kísérőjelenségeknek azok a változásai állapíthatók meg, melyek a figyelem irányának változásával járnak együtt. Azonban, hogy a figyelemnek általában milyen *sajátos* testi symptomái vannak, ebből nem egykönnyen határozható meg. Éppen ezért nagy kritikai óvatossággal kell fogadnunk azoknak a vizsgálatoknak eredményeit, melyek a figyelemnek valamely testrészt *térfogatváltozásával*, a *lélekzéssel* és a *vérkeringéssel* való összefüggésére vonatkoznak (plethysmographikus, pneumo-

graphikus, sphygmographikus vizsgálatok). Egybehangzóan megállapítottak csak az az adat tekinthető, hogy a figyelem bizonyos irányának állandó megtartása mellett a *lélekzés* gyorsabb, felszínesebb és a figyelés folytonossága vagy megszakítotttsága szerint szabályosabb vagy szabálytalanabb, semmint a figyelem szabad elkalandozása alkalmával. A pneumographikus kísérletek is megerősítették azt a mindennapi életünk-ből is ismert tényt, hogy a figyelem erősebb feszültségénél lélekzetünket visszafojtjuk (pl. hallgatódzás alkalmával).

Kevésbé összhangzók azoknak a különböző vizsgálatoknak eredményei, melyek a figyelemnek az érveréssel s a test térfogatváltozásával való viszonyára vonatkoznak. Így *A. Lehmann*¹ kísérletei szerint az önkényes figyelem az *érverés* gyorsulásával és a figyelő szerv térfogatának először növekedésével, majd csökkenésével jár; az önkénytelen figyelem pedig éppen az ellenkező symptomákban nyilvánul meg, vagyis olyanokban, mint a meglepetés és félelem indulati állapotai. Eszerint az önkénytelen figyelem indulati, az önkényes figyelem pedig akaratí termé-szetű. Ezzel szemben *Zoneff* és *Meumann*² a figyelem minden tevékenysége alkalmával az érverés lassúbbodását állapította meg. Néhány érdekes megfigyelési adat fölött rendelkezünk a *vérkeringésnek* a figyelemmel kapcsolatos helyi változásaira

¹ *A. Lehmann*: Die körperlichen Äusserungen psychischer Zustände. I. Teil. Plethysmographische Untersuchungen. 1899 66—103. 1.

² *Zoneff* és *Meumann*: Begleiterscheinungen psychischer Vorgänge in Atem und Puls. Philos. Studien. 1901. 18. köt. 1. füz. *M. Kelchner*: Abhängigkeit der Atem- und Pulsveränderung von Reiz und Gefühl. Arch. f. d. ges. Psychol. 1905. 5. köt. 1. *V. Benussi* vizsgálatai szerint az érverés lassul, ha a figyelem már jelenlevő tárgyra irányul, ellenben gyorsul, ha új tárgy felé fordul, különösen a szellemi munkánál. Arch. f. d. ges. Psychol. 1910. 17. köt. 180.

vonatkozóan. *Mosso* egy nyitott koponyájú ember esetében közvetlen megfigyelést tehetett az agyvelő vérbőségére vonatkozóan s megállapította, hogy a figyelem változásai az egyes agyrészek vérbőségének változásaival kapcsolatosak oly módon, hogy az erősebb figyelemmel nagyobb vérbőség jár együtt.

A külső tárgyakra irányuló figyelemmel kapcsolatos testi jelenségeknek fontos csoportját alkotják az *érzékszervek alkalmazkodási (adaptációs) folyamatai*. Ilyenek a látásra nézve a pupilla-reflexek, az accomodatiós és convergentiás mozgások (II. köt. 55. l.), azok az önkénytelen szemmozgások, melyek segítségével a figyelt tárgynak képét a retina széléről a világos látás helyére juttatjuk; továbbá a figyelmes hallgatóság alkalmával föllépő feszültségek. Bizonyos értelemben ideszámíthatók végül azok a mirigykiválasztások, melyek akkor lépnek föl, ha a figyelem az ízlés érzékének tárgyai felé fordul (nyálcsorgás); valamely rhythmus hallatára meginduló önkénytelen együttütemezés, vagy az olvasásnak ajakmozgással (magunkban való utánmondással) való kísérése. Tágabb értelemben idetartoznak még a fej, a törzs és az egész test izomzatának alkalmazkodási működései: fejünket, sőt törzstünket is az inger irányában oly módon fordítjuk („állítjuk be”), hogy a szemlélet a legkedvezőbb feltételek között jöjjön létre.

Általában minél erősebb a külső tárgyra irányuló figyelem szegződése, annál energikusabb és kiterjedtebb az izmok feszültsége és ennek megfelelően annál élénkebbek a feszültségi érzetek. Innen van, hogy az utóbbiak bizonyos mértékig figyelmi concentrációnk fokának tudatát közvetítik. Mindebből azonban nem következik, hogy lelki valónknak a figyelt tudattartalomra való „beállítása” pusztán *mozgási* folyamat.

A mozgási kísérőjelenségek ugyanis legnagyobbbrészt el is maradhatnak (kivéve az érzékszerveknek pusztán alkalmazkodási folyamatait). A „beállítás” szerepe abban áll, hogy egyrészt csak bizonyos irányú lelki tevékenységre készít elő, másrészt arra hajlamosít, hogy ebben az irányban kitartsunk: mint valami optikai készülék, bizonyos távolságra vagyunk beállítva, mindaz, a mi más síkba esik, homályos marad; figyelmünk számára egy belső váltóállító csak egy bizonyos vágányt készít elő s ezzel a többit valamennyit kikapcsolja (Exner).

Az alkalmazkodási folyamatok a figyelemnek nem pusztán mellékes kísérő jelenségei, hanem támogatólag, tehát czélszerűen hatnak vissza magára a figyelmi állapotra. Mivel így érzékszerveink az ingerek behatása számára a legkedvezőbb helyzetbe jutnak, maguk a benyomások (szemléletek) világosabbak lesznek, megtartásuk könnyebbé, érzelmi hatásuk és bevéső erejük nagyobbá s ennek következtében a hozzájuk kapcsolódó képzetek fölidézése gazdagabbá válik. Mindez ismét magának a figyelem állapotának fokozására szolgál.

A figyelem *mimikai kifejezőmozgásokkal* is kapcsolatos. A *külső tárgyakra* irányuló figyelemre jellemző a homlokizom összehúzódása; a szemöldökök felhúzódnak s vízszintes homlokránczok keletkeznek; a szem tágra nyílik s az önkénytelen külső figyelem legmagasabb fokán, a meglepetés alkalmával, a száj — különösen gyermekeknél és naiv embereknél, a kik ezt a mozgást nem nyomják el szándékosan — tátva marad. A *befelé irányuló* figyelmet, a reflexiót, főképp a szemhéjak felső gyűrűs izmainak összehúzódása kíséri. Ezért a szemöldökök lehúzódnak és függőleges

homlokránczokat idéznek elő; a szem félig behunyódik, a száj erősen csukva marad. A belső figyelem concentrációja abban is nyilvánul, hogy a test mozgását gátolja s az izmok teljes nyugalmaát idézi elő. Descartes pl. fekvő helyzetben, teljesen nyugvó izomzattal, szeretett gondolkodni; Rossini ágyban fekvé componálta operáit. Nem véletlen dolog, hogy a nagy művészek a mélyen concentrált elmélkedést egészen magába fordult, teljesen nyugvó izomzatú testtartásban juttatják kifejezésre. Ezt látjuk Michelangelo-nak Lorenzo Medici (az ú. n. „gondolkodó“, *il pensiero* vagy *pensoso*) szobrán Flórenczben s a berlini egyetem előtt álló Humboldt-szobornak művésze is a nyugodt, magába hajló, ülő testtartást választotta a gondolati munka jellemzésére.

A concentrált figyelemmel végbemenő szellemi munkának testi kísérőjelenségei nagy *egyéni különbségeket* mutatnak. Vannak teremő gondolkodók és művészek, a kik akkor jönnek bele legjobban a szellemi munka lendületébe, ha valamiféle testi mozgást visznek végbe. *Helmholtz* említi, hogy igazi gondolatai sohasem az íróasztalnál születtek meg, hanem hegyi séta alkalmával napos időben. *Ampère* csak állva és mozogva nyerte el szelleme igazi lendületét. *Napoleon* — mint *Arago* írja — székének karját késsel nemcsak heves, haragos indulatában faragdálta, hanem akkor is, ha mélyen elmerült gondolataiba. *Montaigne* azt mondja, hogy „gondolatai is alusznak, ha ülve marad; esze nem működik, csak akkor, ha mozgatja lábait; a kik nem könyvekből tanulnak, azok mind így vannak“. *Nietzsche* is csak járva tudott igazán gondolkodni; a szabadban gondolkodás embere volt, a hegyek magas régióiban járva költött, gondolatait mintegy „kijárta“ magának. A járás rhythmusa bennelüktetprózájában. Csak olyan istenben hihetnék — énekli *Zarathustra* — a ki táncolni tud: s *Nietzsche* istenei mind tudnak is táncolni. *W. Siemens*, a nagy mérnök írja *Galtonnak*, hogy „egy gépet legjobban sétaközben tud ki-gondolni, jobban, mint tollal a kezében asztalánál ülve“.

Ugyancsak a sétát, a mozgást jelöli meg legjobb ötletei forrásának *Beethoven*, *Mozart* és *Weber*. *Lenau* munkái írásánál legalább féllábát állandóan ide-oda lóbálta, úgy hogy végre lába erősen kikoptatta dolgozószobája padlójának egyes helyeit. *Rousseau* legjobban kirándulásai alkalmával a nap forró sugarai alatt mélyedt el gondolataiba. *Ibsen* munkája közben kis szoborfigurákkal szokott játszani, melyek íróasztalán állottak. *R. Wagner* legjobban és legsikeresebben úgy tudott dolgozni, ha valami puha anyagot, különösen bársonyt, simogatott. *Zola* maga beszéli, hogy csak akkor tudta gondolatait rendbeszedni, ha szobájában szüntelenül le s föl járt, miközben bizonyos tárgyakat előre megállapított sorrendben megérintett; ha ebben a kényszerselekvésben hiba történt, elülről kezdte. Arago említést tesz egy francia íróról, a ki épp oly jól szónokolt, mint a hogyan írt; de csak akkor, ha jobb lábát olyanformán szorította bal lábához, mint a trójai kígyó fonódik Laokoon karjai körül. (V. ö. *Arago Emlékbeszédei*. Ford. Császár K. és Kont Gy. 1879. Ampère 120. sk. lk. *H. v. Helmholtz*: Vorträge und Reden, I. 1896. 15. sk. lk. *Montaigne*: Essais. III. 3. Schriften der Gesellschaft für psychologische Forschung. 1912. 17. füzet 139. l.)

4. A figyelmet eddig főkép három szempontból írtuk le és elemeztük: először abban a tekintetben, vajjon figyelem közben milyen változásokon mennek át a *tudattartalmak*; másodszor, vajjon a figyelő alany, az *én* hogyan viselkedik; végül harmadszor azokat a *testi változásokat*, elsősorban mozgásjelenségeket, írtuk le, melyekkel a figyelem kapcsolatos. A figyelem lényegét megállapítani törekvő elméletek éppen abban különböznek egymástól, hogy a figyelem tevékenységét a fönnebbi szempontok valamelyikéből egyoldalúan fogják fel s majd az egyik, majd a másik *részfolyamatot* tekintik a figyelem *alapjelenségének* és *lényegének*. Így az egyik elmélet a figyelem állapotában a tudattartalmakon (főkép a képzeteken) végbemenő változásokból indul ki (*intellectualistikus elmélet*); a másik

viszont a figyelő alany tevékenységét vagy akarati viselkedését tartja kizárólagos szempontjának (*voluntaristikus elmélet*); egy harmadik elmélet megint a figyelemben csak mozgásjelenségeket lát (*motorius elmélet*).

A figyelem *intellectualistikus* elmélete kizáróan magának a képzettartalomnak a figyelem alatt mutatózó változását veszi tekintetbe. Eszerint a figyelem pusztán intellectualis tudatállapot (nem tevékenység): egy tudattartalomnak (szemléletnek, képzetnek) erősödése a tudatfok szempontjából a többi tartalom gátlásával minden különös belső tevékenység nélkül. Így fogja már fel a figyelmet *Hobbes*, *Condillac*. A figyelem intellectualistikus elméletének főképviselője azonban *Herbart*, a ki abból a gondolatból indul ki, hogy minden egyes képzetnek magában véve a legnagyobb tudatfoka van, ez azonban csökken, ha ellentétes képzet gátolja. A figyelem ennek a gátlásnak csökkenésében áll; „a figyelem az a képesség, hogy a képzelés növekedését előidézzük“. A herbarti hagyományt ebből a szempontból ma főképp *Th. Ziehen* képviseli, a ki a figyelemben semmi egyebet nem lát, mint a képzetek küzdelmét a tudatban való érvényesülésért: az a képzet, mely a tudatban fölmerül és a többit elnyomja, a figyelem állapotában van.¹

Sokkal számosabbak azonban annak a felfogásnak hívei, a kik a figyelem lényegét *akarati* tevékenységnek tartják: az én a sok lehető képzet közül egy felé irányul, a minek következtében ez az egy tartalom a többivel szemben világossá válik. Ilyen akarati

¹ V. ö. *Hobbes*: De Corpore. 25, 6. *Condillac*: Traité des sensations. 1754. 37. (une sensation plus vive que toutes les autres = figyelem). *Herbart*: Psychologie als Wissenschaft. II. 128. §. *Th. Ziehen*: Die Grundlagen der Psychol. 1915. II. 12.

tevékenységet lát a figyelemben általában a középkor, majd *Descartes*; *Leibniz* a figyelemnek tudatossá tevő működést tulajdonít, mely a perceptiókat apperceptiókká emeli. A figyelemnek az apperceptióval s az akarattal való szoros viszonyát legjobban *Wundt* hangsúlyozza.¹

A figyelem tevékenységével kapcsolatban számos *mozgásjelenség* is föllép (mint pl. a szemnek, fejnek, sőt az egész testnek a figyelt benyomás felé való fordulása, az arcizmok feszülése stb.). Ebből számos lélekbúvár arra következtet, hogy a figyelem egész actusa ilyen mozgásfolyamatok jelentkezésében áll: ezek a figyelem igazi „constituáló elemei“ (*Th. Ribot*). Ha elnyomjuk e mozgásokat, akkor ezzel együtt teljesen elnyomjuk a figyelmet is: a figyelem tisztán *motorius tünemény*. A figyelemnek ez az elmélete párhuzamba állítható az érzelemnek James-Lange-féle elméletével. Eszerint nem azért sírunk, mert szomorúak vagyunk, hanem azért vagyunk szomorúak, mert sírunk. Ha a figyelem motorius felfogásának álláspontjára helyezkedünk, akkor hasonlóképen mondhatjuk: szem- és arcizmaink nem azért feszültek, fejünket nem azért fordítjuk ebbe az irányba, mert figyelünk, hanem azért figyelünk, mert ezek a mozgásfolyamatok szervezetünkben lejátszódnak. Hogy ez az elmélet nem meríti ki a figyelem lényegét, már abból is kitűnik, hogy a szóbanforgó mozgásfolyamatok előidézhethetők anélkül is, hogy a figyelem állapota velük együttjárna. Viszont a figyelem állapotából — kivéve az érzékszervek alkalmazkodási mozgásait — hiányoz-

¹ V. ö. *Sz. Ágoston*: De trin. XI. 19. *Sz. Tamás*: Verit. 22, 19 c (a figyelem: actus voluntatis). *Descartes*: Pass. de l'âme. I. 19. *Leibniz*: Nouv. Ess. II. könyv. 9. feje. *Wundt*: Grundr. d. Psychologie. 12, 15. §. 252—265.

hatnak is. Ezenkívül a motorius elmélet pusztán a külső tárgyakra irányuló figyelmet veszi tekintetbe s mellőzi a befelé irányuló figyelem sokkal mozgásmentesebb természetét. Továbbá kérdezhetjük: a figyelő és a nemfigyelő ember tudata között pusztán csak az a különbség, hogy az egyik tudatában néhány izomérzettel „több” van, mint a másikéban? A figyelemnek mindenesetre olyan tevékenységnek kell lennie, mely azokkal a tudattartalmakkal, melyekben a tárgyakat felfogjuk, sokkal bensőbben függ össze, mint a hogyan az izomösszehúzódások érzetei valamely egyidejűleg lefolyó, egészen elűtő lelki folyamattal összefügghetnek. A figyelemnek, mint bizonyos tárgyakra való irányulásnak olyan valaminek kell lennie, a mi ezekre a tárgyakra vonatkozó tudattartalmakat közvetlenül befolyásolja. Micsoda kapcsolatban lehetne a figyelem a tudattartalmakkal, ha pusztán az izomfeszültségek érzeteiben merülne ki? ¹

5. A figyelem rendszerint a tudat körének szűkítésével jár. A figyelmes tudat köre (terjedelme) tehát kisebb, mint a tudaté általában. Ha tudattartalmainkra ráelmélünk, azonnal megállapíthatjuk, hogy egyidejűleg mindig csak nagyon csekély számú tartalom lehet jelen tudatunkban. Erre a lélekbúvárlat aránylag későn lett figyelmessé, mert a tudat tartalmai állandóan és gyorsan változnak, az egyiktől a másikhoz való átmenet

¹ A figyelem motorius elméletének különféle árnyalataira nézve v. ö. *Th. Ribot: Psychol. de l'attention.* 1906. 38. l. A figyelmet egészen az alkalmazkodási mozgásfolyamatokban oldja fel *W. Heinrich: Die Aufmerksamkeit u. die Function der Sinnesorgane. Zeitschrift f. Psychol.* 9. köt. 342., 11. köt. 410. sk. lk. *Posch Jenő: Lelki jelenségeink és természetük.* 1915. I. 217. sk. lk.

rendkívül hirtelen megy végbe s így az egymásután fölmerülő tartalmakat egyidejűeknek vagyunk hajlandók tekinteni. A köztudat is ismeri ezt a gyorsaságot, azért beszél a gondolat föl villanásáról, a gondolat röpdüléséről s azért használják föl a gondolat gyorsaságát a költők Homerostól kezdve hasonlatokra is. (Odysseia 7, 36: *ῥέεσ ὥρεϊαι ὥς εἰ περὸν ἤε νόημα*). Shakespeare találóan mondatja Júliával:

Oh csak gondolat lehet
A szerető hirnökje, tizszer oly
Gyors illanó, mint könnyű napsugár,
Ha árnyat űz sötétes halmokon.

(Romeo és Júlia. II. 5.)

Számos kísérletet végeztek annak megállapítására, vajjon a figyelem *hány* egyes tárgyat (tartalmat) tud egyszerre világosan felfogni? Erre a célra főképp a *tachistoskópot* alkalmazták. Ez lényegében oly rés, melylyel a tárgyak bizonyos számát rendkívül rövid ideig lehet exponálni. Azt találták, hogy 4—5 egymás mellé helyezett és „egymással kapcsolatban nem lévő” egyes tárgyat (vonalat, betűt, kört, háromszöget) már 0.01 mp alatt helyesen tudunk fogni és leírni. Viszont a figyelmesen fölfogott tárgyak száma lényegesen nem kisebb, ha egészen egyszerű tárgyak helyett kissé összetettebbeket (pl. szótagokat, rövid szokat) választunk, úgy hogy ebben az esetben 4—5 szót mintegy 20—30 betűvel egyszerre tudunk felfogni.¹

A tudat körének ezen meghatározása ellen azonban több kifogás emelhető. Először is a figyelem egy

¹ A figyelem körére vonatkozó kísérletekre nézve v. ö. W. Hamilton: *Lectures on Metaphysics and Logic*. I. Lect. XI—XIV. W. Wirth: *Die exper. Analyse der Bewusstseinsphänomene*. 1908. 56—89.

villanatával felfogott 4—5 tárgynak természete nem közömbös és jelentéktelen. A pontos számadat mindaddig értéktelen, a míg nincsen mértékünk a tárgyak azon maximalis bonyolultsága számára, a mely mellett ez a számadat még érvénynyel bír. Továbbá határozatlan a tárgyaknak az a sajátsága, hogy „nincsenek egymással kapcsolatban“. A látásbenyomások synthesisét ugyanis csak részben határozza meg az a körülmény, hogy a tárgyak milyen térbeli rendben mutatkoznak. Kevésbbé benső kapcsolat a térbeli rend, mint például az a föltétel, hogy az exponált betűk értelmes szóvá csoportosulnak, vagy a vonalak valami subjectiv tartalomnak kifejezésévé illeszkednek össze. Ezenkívül a figyelemtől egyidejűleg felfogott tartalmak összege nem állapítható meg pontosan az egyes tárgyak megnevezése vagy leírása által: valamely pillanatban olyasmi is jelen lehet a tudatban, a mit már a jegyzőkönyvbemondásig elfelejtettünk, vagy a mit valamely okból nem tudunk kifejezni. Általában a tudat tárgyainak sokféleje nem áll *megszámlálható egységekből*. Nincs értelme annak, hogy ezt a sokféleséget megszámloljuk, éppen úgy, a hogyan nincsen értelme, hogy egy festmény terjedelmét úgy próbáljuk meghatározni, hogy a rajta látható színfoltokat számolgatjuk, mert az egységeknek az adott sokféleségben való elhatárolása teljesen önkényes. Arra a kérdésre, vajjon a *legkedvezőbb* esetben egyidejűleg *hány* tárgyat tudunk felfogni, exact módon már azért sem válaszolhatunk, mert a legkedvezőbb eset kísérleti úton mesterségesen nem valósítható meg. Ide az élet gyakorlati érdekei volnának szükségesek. A tudat bármilyen concentrációja mellett sem tudjuk soha sem megmondani, vajjon a tudatosságna ez az

erőssége — pl. új érdek föllépése folytán — nem fokozható-e s vajjon az illető tárgyak felfogásában való gyakorlottságunk már maximalis-e?

A figyelem tárgyai *körének* kérdésétől különbözik a *figyelem egy tárgyának terjedelmére* vonatkozó problema. Ez is annyiféle megrögzíthetetlen föltételtől függ, hogy exact meghatározása szintén alig sikerülhet. Csak annyi bizonyos, hogy a figyelem tárgya nem léphet át bizonyos határt a nélkül, hogy a világos felfogás helyébe homályos és zavaros szemlélet ne lépne. Az, a mi nagy, feltűnőbb és könnyebben figyelhető meg, mint az, a mi egészen kicsiny, mindaddig, míg nagysága áttekinthetetlenné nem válik. Fontos azonban a tárgy részeinek száma, melyből össze van téve; ha ez szerfölött nagy, a világos felfogásra káros hatással van. Egyszerű geometriai alakzatokat kétségtől könnyebben pillantunk át, mint bonyolult díszítményeket. A tárgy bonyolultsága azonban nem pusztán a részek számától, hanem térbeli elrendezésétől is függ. Két benyomás közül, a melyek egyforma számú, egynemű, de megkülönböztethető elemi benyomásokból vannak összetéve, azt fogjuk fel könnyebben és határozottabban, melyben az elemek *szabályszerűbb rendet* mutatnak. Pl. sötét alapon fénylő pontoknak sokkal nagyobb számát, rövidebb expositio-idő alatt, könnyebben és helyesebben fogjuk fel, ha szabályos alakzatot (pl. négyzetet) alkotnak, semmint ha ugyanazok szabálytalan tömegben mutatkoznak. Ebből a szempontból az egyes alakzatok ismét nem egyenlő értékűek.¹

¹ L. E. Dürr: Die Lehre von der Aufmerksamkeit. 2. kiad. 1914. 36. l.

Mi az oka annak, hogy ha a tudat tárgyai szabályszerű rendben jelentkeznek, nagyobb számmal tudjuk őket a figyelem egy villanatával fölfogni, semmint, ha összevisszaságban lépnek föl? Az, hogy *egységben* fogjuk föl őket. A figyelemnek az én-ből kiinduló sugarai mintegy fénykúpot alkotnak, melynek hegyével tapogatjuk a tárgyakat. Az a terület, melyet a kúp hegye megvilágít, nagyon korlátolt. Több tárgyat, nagyobb sokféleséget tehát csak úgy világíthat meg, ha ez a sokféleség lehetőleg kis térre szorul össze. A mint a kezünk fogásának csak korlátolt, t. i. arasznyi, szélessége van, ugyanígy a figyelemnek is csak korlátolt az átfogó szélessége. Ha sok játékkártya fekszik egymás mellett, kezünk egyetlen fogásával nem tudjuk megfogni őket. Ha azonban a kártyákat egy csomóba szedjük, ezt már könnyen tartjuk a kezünkben s úgy bánhatunk vele, mintha egyetlen kártya volna. A tudat tárgyainak kiterjedt sokféleségét szakasztott így tolhatjuk össze, mintegy sűrítethetjük egy helyre s ekkor a figyelem egyetlen fogásával ragadhatjuk meg. Életünk folyamán így terjesztjük ki részint önkénytelenül, részint szándékosan lassankint figyelmünk uralmát: a mi először figyelmünknek csak egymásután vagy egymásmellett jelentkező tárgya volt s nem engedte magát egy figyelem-fogással megragadni, az fokozatosan egyetlen, könnyen megragadható tárgygyá alakul át. Így válnak pl. azok a dolgok, melyeknek tulajdonságait először csak külön-külön figyelmi actussal tudtuk fölfogni, számunkra egységes tárgyakká. Egyetlen figyelem-actusunkkal valamely emberi alakon mily rendkívül nagyszámú tulajdonságot veszünk észre! Maga az emberi alak, mint test, milyen bonyolult.

Mégis egyszerre leolvassuk róla a lelki állapotokat is, vajjon a megpillantott egyén haragos-e vagy jókedvű, fájdalmat érez-e vagy gyönyörködik? A nagyszámú tulajdonságok összesűrített sokféleségének egyetlen figyelem-villanattal való fölfogása csakis előbbi tapasztalataink folytán lehetséges. Ennek alapján terjeszthetjük ki figyelmünk uralmát a beszéd csodálatosan gyors megértésére és használatára is. A szavak, mint hangcomplexumok, egyidejű egységbe sűrűsödnek azzal, a mit jelentenek: egész mondatok, egész gondolatok mint egészek válnak figyelmünk tárgyává, a részek eredeti egymásutánja most mint egységes egyidejű egész jelentkezik. Mindaz, a mi a sokféleségeket *egységesíteni* tudja, figyelmünk számára ezeket egyetlen, könnyen fölfogható tárgyakká sűrűsíti.

Ez az egységesítés rendszerint fokozatosan megy végbe: először a sokféleségnek kevésbbé terjedelmes részei lépnek egységbe, majd ezeket az alsóbbrendű egységeket ismét új, magasabbrendű egységekben fogjuk föl. A tárgyak sokféleségének egységesítése fontos eszköz arra, hogy szellemünk uralmát mind nagyobb területekre terjeszszük ki, a figyelem látóhatárát minél jobban kiszélesítsük. Mivel a figyelem terjedelme természeténél fogva szűk, az egységesítés arra szolgál, hogy a figyelem minél kisebb terjedelmével minél több tárgyat foghassunk föl. A sokféleségeknek egységgé való sűrítése a figyelem számára időt követel; szellemi uralmunk életünk folyamán csak fokozatosan terjeszkedik ki mind nagyobb területekre, mert ehhez többszörös tapasztalat szükséges. Ha ez valamely területen hiányzik, a sokféleségnek egységgé való sűrítése sem mehet végbe: ilyenkor a figyelem teljesen az egyes részletmozzanatokhoz tapad, nagyobb egészset nem tud átfogni.

Néha a figyelem egyszerre több olyan tárgyra irányul, melyek nem foglalhatók semmiféle egységbe: a figyelemnek egyszerre két-három sugara világít meg külön-külön egyes tárgyakat. Hogy a *figyelemnek ez a megoszlása, két vagy három irányban való elágazása* valóban előfordul, már azok a lelki tények is bizonyítani látszanak, a mikor két vagy három tárgy viszonyát akarjuk megállapítani: ilyenkor ezeket a tárgyakat egyidejűleg külön-külön kell fölfognunk. Ha két vonalat, melyek egy pontból indulnak ki, szemünkkel egyszerre különböző irányuk szerint követünk, vagy két egymással beszélgető ember felé fordulunk, akkor figyelmünk kétségkívül egyidőben külön sugarakra ágazik szét. Ha az ábéczt, a természetes számsort, a hét napjait sorban leírjuk, ugyanekkor más, egészen elütő munkát is végezhetünk, pl. egy költeményt fölmondhatunk, fejből számtani műveleteket végezhetünk, egyszerűbb megfigyeléseket tehetünk, a nélkül, hogy a két különböző tartalom egymást zavarná, vagy lefolyásuk egymást késleltetné. Úgy látszik, hogy egyszerre két, sőt esetleg három egymástól független dologra egyidejűleg tudunk figyelni; minél nehezebbek azonban az egyes figyelni való feladatok, egyidejű figyelmes megoldásuk annál kevésbé lehetséges. Ha azonban a figyelemnek ezt a munkáját pontosabban elemezzük, kitűnik, hogy a figyelem nem egyformán irányul mind a két, sőt három dologra, hanem az én nagyobb erővel egy-egy pillanatban csak ezek egyike felé fordul, ellenben a többi tárgygyal való foglalkozás gépiesen, a figyelemnek vagy igen csekély részvétele, vagy teljes hiánya mellett a begyakoroltság alapján megy végbe. Midőn a jongleur 5—6, sőt több tárgyat a levegőbe dob, majd gyorsan elkap, figyelme

mindig egyre irányul, de rendkívül gyors *egymásutánban*, kezének bonyolult mozgásai pedig a begyakorlottság alapján automatikusan folynak le; hasonlóképen a mikor a zongorázó játék közben valakivel társalog, nem kettőzteti meg figyelme tartalmát, hanem beszélgetése közben begyakorlottsága arra képesíti, hogy figyelem nélkül is, mechanikusan játsszék. A hol mégis úgy látszik, mintha a figyelem egyszerre sok dolog között oszolna meg, ott a pontosabb elemzés a figyelemnek igen gyors ide-oda irányulását állapítja meg. Így magyarázható pl. Pliniusnak az az adata, hogy Caesar egyszerre 4—7 levelet tudott diktálni. Ilyesmihez a szellem rendkívül mozgalmassága, az emlékezetnek és figyelemnek sajátos hirtelen együttműködése szükséges: az egyik pillanatban magára hagyott tartalom a következő pillanatban már ismét intenzív figyelem tárgya. A figyelemnek hasonló szerepét látjuk azoknál a sakkozóknál, a kik egyszerre több játékot játszanak.

6. Ugyanannak a tárgynak különböző részeit a figyelem különböző mértékben emeli ki s a tárgy eszerint más és más módon jelentkezik. Azonban a figyelem az egészen egyszerű tárgyaknak is különböző reliefet kölcsönözhet. Igen egyszerű tárgy pl. valamely egyszínű, bizonyos formájú lap; ha ezt szemléljük, figyelmünk súlypontja a lapnak vagy formájára, vagy színére eshetik s figyelmi reliefje e szerint különbözőkép tűnik föl. Az előbbi esetben a forma emelkedik ki s a szín mintegy háttérbe vonul, a relief alsó rétegében helyezkedik el, az utóbbi esetben megfordítva. Mivel a formának és a színnek érzelmi hatása különböző, a figyelmi relief változásával a tárgy érzelmi hatása is módosul.

Ha a figyelmi reliefben a forma emelkedik ki a szín rovására vagy megfordítva, ezt a jelenségét úgy szoktuk kifejezni, hogy a színtől, illetőleg a formától *elvonatkozunk, abstrahálunk*. Az *elvonó figyelem* sajátos figyelmi actus. Az, a mitől abstrahálunk, nem tűnik el teljesen a figyelem látóhatárából, azonban egészen jelentéktelenné válik; még némileg a figyelem tárgya, de ennek súlypontja már egészen eltolódott róla a tárgy valamely más mozzanatára. Így a figyelem elvonás útján a tárgyakon egyes vonásokat, részeket elkülönít, kiemel és önállósít. Voltakép a tárgyak színesek, mégis külön beszélünk a színről; mindig valami hideg vagy meleg, mégis külön szólunk a hidegről és a melegeiről; mindig valami mozog, mégis külön emlegetjük a mozgást. A tárgyak ugyanis sokkalta bonyolultabbak és vonásokban gazdagabbak, semmint egészükben valaha felfoghatnók őket. A tárgy „magában véve” mindig több, mint a mennyiben tudatunk tárgya. Számos mozzanata nem tudatos; más mozzanata tudatos ugyan, de nem kellő figyelem tárgya s éppen ezért elmosódott, futólagos és határozatlan. Mindezekről a mozzanatoktól *elvonatkozunk (abstrahálunk)* s azt, a mit figyelmesen fogunk fel, mintegy *elszigeteljük* a többi, vele egyébként összefüggő mozzanatoktól. A figyelemnek ez a működése az *elszigetelő elvonás (isoláló abstractio)*. Így az egyes tartalmak legbensőbbben összefüggő mozzanatait is (mint pl. a szín világosságát, színezetét, teltségét; a hang magasságát, minőségét, színezetét és vocalitását) el tudjuk egymástól választani. Ha figyelünk valamely tárgy különböző mozzanatait egymásután rögzíti, akkor a tárgyat *elemezzük*; viszont az elemzés a *leírásnak* alapja.

Az a tárgy, melyre figyelmünk az elszigetelő elvonás alkalmával szegződik, általában továbbra is megtartja egyéni concret jellemét. Ha pl. egy virág formájától és kiterjedésétől elvonatkozom és csak a színére figyelek, ez a szín, mint elszigetelt mozzanat nem ölt most már „általános” jellemet, hanem továbbra is egyéni concret szín marad, annak a virágnak színe. Éppen azért ettől az elszigetelő (isoláló) elvonástól szigorúan meg kell különböztetnünk az *egyetemesítő* (*generalisáló*) elvonást — ezt szoktuk általában elvonásnak nevezni — mely az egyes concret tárgyakra vonatkozó tartalmakból *egyetemes* fogalmat alkot. Ekkor a képzettartalmakból a mindig ismétlődő azonos mozzanatok a változó mozzanatok háttéréből kiemelkednek, ezeknek tudatossági foka növekszik. Az ismételt egy-nemű mozzanatok (tehát pl. az, a mi valamennyi növénynek, kutyának, embernek képzetében közös) rendszerint nem egyszerűek magukban véve, de a concret képzetekkel szemben mégis szerfőlött megegyszerűsített tulajdonságok. Ez a megegyszerűsítés annál nagyobb, minél általánosabb a fogalom. A fogalom egységet jelent a sokféleségben s ezért a fogalomalkotás által a kimeríthetetlen valóság bizonyos mértékben „áttekinthetővé” válik. A figyelem az egyetemesítő elvonást s így az általános fogalmak keletkezését legalább negatív értelemben annyiban segíti elő, hogy a sok egynemű tárgy meg nem egyező vonásaira kevésbbé irányul, ezeket mellőzi.

A figyelemnek még egy fontos működését kell kiemelnünk. Figyelmünket, akár önkényes, akár önkénytelen, mindig valamire, azaz *tárgyra* irányítjuk. A tárgyra vonatkoztató actus (v. ö. II. köt. 3. l.) csakis a figyelem kíséretében rögzíti az érzettartalmakat szem-

léletekké, bizonyos fokig kerek egységekké, melyek *külön* tárgyakra vonatkoznak. Ha nem tudnánk figyelni, nem lennének számunkra külön tárgyak: *ránk nézve tárgyak csak annyiban vannak, amennyiben figyelünk rájuk*. A figyelem ebből a szempontból valósággal *tárgyalkotó*. Természetesen nem a tárgyaknak valóságos létéről, hanem csak tudatunk számára való létezéséről van szó. Hány dolgot nem veszünk észre, a mit észrevehetnénk, hány dolog sohasem lesz számunkra tárgy, mert nem figyeltünk rájuk! Esetleg a valóságos tárgyból kiinduló ingerek érzékszervünket is érik s érzeteket keltenek, azonban ezek mintegy a tudatmező szélén maradnak és sohasem jutnak a tudat gyújtópontjába, a hol a figyelem tárggyá alkotná őket.

7. Valamely hosszabb és feszült figyelmet kívánó előadás hallgatása alkalmával gyakran azon kapjuk rajta magunkat, hogy gondolataink itt is, ott is elkalandoznak: másnemű gondolatsorok merülnek fel, az előadás tárgyával össze nem függő tárgyakra (butorokra, képekre) figyelünk, esetleg a képzelet szabad szárnyalására bizzuk magunkat, míg figyelmünk egyszer csak ismét az előadás tárgya felé fordul. Ez a játék többször ismétlődik, még pedig annál gyakrabban, minél fáradtabbak vagyunk. A figyelemnek ettől az egyéni és esetleges elkalandozástól meg kell különböztetnünk a figyelem *periodikus ingadozását*. Ez legkönnyebben az igen gyöngye ingereknél vehető észre, melyek közel állanak az inger küszöbéhez s ezért a figyelemnek különösen nagy feszültségét kívánják meg. Ha például zsebóránkat olyan távolságra helyezzük, melyből ketyegését éppen hogy meghalljuk, úgy tűnik fel, mintha a hang váltakozva eltűnnék és visszatérne.

A figyelem mintegy hullámszerűen ingadozik, oscillál: a hang eltűnik, a mikor a figyelemhullám esik s visszatér, a mikor emelkedik. Lehetetlen tehát figyelmünket folytonosan, minden megszakítás nélkül feszűlten valamire szegezelnünk. A figyelem hasonló szabályszerű ingadozását állapították meg a látásbenyomásokra (a küszöböt éppen átlépő világosságkülönbségekre) és a tapintási ingerekre vonatkozóan. Egy-egy figyelemhullám (periodus) hossza 6—24 mp. Ha avval a körülménynyel is számolunk, hogy az érzékszerv alkalmazkodása következtében az inger lassankint még jobban csökkenthető, a szabályszerű átlagos ingadozási periodust 3·5 mp-ben állapíthatjuk meg.

A figyelem szabályszerű ingadozását számos föltevés törekszik részint physiologiai, részint psychologiai okokból *magyarázni*. Egyesek a figyelem-ingadozás tünetményének okát a peripherikus érzékidegek elfáradásában és pihentségében, vagy az érzékszerv alkalmazkodását eszközölő izmok periodikus feszűlt-ségében és elfáradásában keresik. Mások ismét a figyelem-ingadozást az alsóbb centrumoknak a lélekezési mozgásokkal és a vérnyomás változásaival együttjáró izgalom-ingadozásaival hozták összefüggésbe.

Újabb gondos vizsgálatokból kitűnt, hogy a figyelem ingadozásai nem magyarázhatók egységes módon, hanem a különböző érzékterületeken különböző okoknak tulajdonítandók. Gyöngye világosságkülömb-ségek pl. a retina erősebben ingerelt helyeinek gyorsabb kimerülése következtében tűnnek el; viszont ismét fölbukkannak, ha a szemek kis fixatiós mozgásai a képeket a retinán kissé eltolják. A tapintás érzékénél általában nem mindig lépnek fel az ingadozások; egész perczekig teljesen elmaradhatnak. A hallásbeli ingadozások magyarázatára nézve a vélemények még mindig nagyon eltérők. Némelyek ezeket az ingadozásokat a dobhártya feszítő izmának (musculus tensor tympani) működésére vezették vissza; újabban azonban kitűnt, hogy az ingadozások olyan embernél is fölléphetnek, a kinek dobhártyája és hallócsontocskái hiányzanak. Általában a figye-

lem-ingadozás *physiologiai* magyarázatainak egyelőre még nem sikerült oly oksági összefüggéseket megállapítani, hogy a *psychologiai* magyarázat egészen fölöslegessé vált volna. Valószínűleg ezeknek az ingadozásoknak keletkezésében mind peripherikus, mind centralis mozzanatok szerepelnek. Az ingadozások kapcsolatba hozhatók az ember testi és lelki életének általános *rhythmikus* természetével. Ezt a felfogást megerősítik *Arpsnak és Klemmnek* kísérleti vizsgálatai, melyek szerint a tartalmak rhythmikus váltakozásának felfogása nem korlátozódik pusztán az illető érzékterületre, hanem a többi érzékterület tartalmaira nézve is megfelelő ingadozásokban nyilvánul.¹ Az állandóan egyforma rhythmusnak minden munkánkra való kedvező hatása elsősorban azon alapul, hogy szabályozza a psychophysikailag szükségképen föllépő ingadozásokat.

8. A figyelem teljes fogalmához nem elég pusztán azokat az élményeket leírunk, melyeket a figyelés alatt átélünk, hanem vizsgálnunk kell azokat a feltételeket is, melyek a figyelem föllépését meghatározzák. Ezek a feltételek részint magának az alanynak lelki alkatában rejlenek (*belső feltételek*), részint a figyelemnek tárgyaiban (*külső feltételek*). A belső és külső (subjectív és objectív) feltételek természetesen nem választhatók el mereven egymástól, hanem csak vagy az egyiknek, vagy a másiknak viszonylagos túlnyomóságáról lehet szó.

a) A figyelem *belső feltételei* közül egyik legfontosabb az egyén *veleszületett és szerzett hajlandósága*. A reánk ható benyomások közül azokat választjuk ki, melyek egyéniségünknek, lelki alkatunknak megfelelnek. Az emberek lelki természetét legjobban abból ismerhetjük meg, hogy mire szoktak figyelni. Ugyanarról a vidékről különböző utazók más és más képet

¹ G. F. Arps és O. Klemm: Der Verlauf der Aufmerksamkeits bei rhythmischen Reizen. Psych. Studien. 1909. 4. köt. 528.

festenek a szerint, hogy mi ragadta meg figyelmüket — ezt pedig egyéni lelki alkatuk határozza meg. Agg szó, de való: mondd meg, mire figyelsz önkénytelenül, és megmondom, ki vagy.

Olyan benyomások és képzetek, melyeknek érzelmi értékük van, vagyis gyönyörrel vagy fájdalommal járnak, javunkra vagy kárunkra vannak, különösen érvényesülnek lelki életünkben, könnyebben ragadják meg figyelmünket, mint a közönbösek. Ha rólunk valami jót vagy rosszat halkan suttognak környezetünkben, azonnal meghalljuk, míg ugyanolyan erejű más, közömbös hangbenyomás nem jut át a tudat küszöbén. Azért halljuk meg, mert *érdeklünkbe* vág, érdekel bennünket, hajlamainkkal és törekvéseinkkel, értékelő állásfoglalásunkkal összefüggésben áll. Az *érdek* ebben az értelemben az a hajlandóságunk, hogy figyelmünket önkénytelenül bizonyos tárgyakra irányítsuk. Az érdek fogalmát meg kell különböztetnünk az *érdeklődésétől*; ez azt az élményt jelenti, mely a valamely tárgygyal való önkénytelen figyelmes foglalkozást kíséri; az érdeklődés az érdek nyilvánulása. Az érdeknek, mint figyelmi dispoziciónak, fogalma magyarázó fogalom, az érdeklődésé pedig, mint actualis élményé, leíró fogalom.

Az érdeklődés iránya határozza meg a figyelmi reliefet is. A figyelemnek ugyanaz a tárgya különböző embernél, vagy ugyanannál az embernél is különböző időben, különböző reliefet mutathat: a figyelem súlypontja a tárgy különböző helyén lehet, a figyelem erősség-fokozatai a tárgy egyes részein különbözőképpen oszolhatnak meg az egyén veleszületett vagy szerzett hajlandósága, foglalkozása, begyakorlottsága, hangulata, szóval állandó vagy éppen uralkodó

lelki tényezői szerint. Innen érthető, hogy különböző emberek, ha a valóságnak ugyanaz a darabja van is előttük, sokszor mégsem ugyanazt a tárgyat látják benne: megelőző tapasztalataik, műveltségük, érdeklődésük iránya már eleve különbözőkép színezi a tudat tartalmát, egy és ugyanazon tárgynak más figyelmi reliefet kölcsönöz. Ugyanazon a festményen pl. az egyik ember figyelmi súlypontja a színekre s a díszítő elemekre, a másiké a fényeloszlásra s a világosság szempontjából való szerkesztésre, a harmadiké a formákra és a vonalvezetésre, a negyediké az ábrázolt tartalom érzelmi tényezőire esik. Mindegyik esetben a festménynek, mint egésznek, más és más a figyelmi reliefje. Ezért hangzanak annyira elütően a róla szóló ítéletek is. A tárgyilagos ítélethez elsősorban az szükséges, hogy a képet olyan figyelmi relieffel lássuk, mely természetének megfelel.

Az egyszer kitűzött és erélyesen fölfogott *főladatnak* hosszú ideig tartó utóhatása van; mintegy lappangó állapotban marad, de a legcsekélyebb ingerre aktuálissá válik s hatását érvényesíti. Gyakran megtörténik, hogy valamin hasztalanul törjük a fejünket vagy egy név sehogysem jut eszünkbe, de néhány óra múlva egészen más összefüggésben egyszerre csak a dolog világossá válik előttünk, vagy a név hirtelen eszünkbe jut, azaz a megelőző keresés hatása érvényesül. A mi szokásos *foglalkozásunkkal*, állandó gondolatkörünkkel összefügg, annak számára tartós figyelmi dispositióink vannak, melyek a legkönnyebben aktuálissá válnak. A bizonyos tárgyakkal való foglalkozás a figyelmnek különösen ezekre a tárgyakra való irányulását nagyon elősegíti. A figyelem megszokott tárgyához ragaszkodik, ilyen irányban perseveráló törek-

vése van. Vannak olyan egyének, a kikben hivatásbeli foglalkozásuk oly erős egyoldalú figyelmi dispositiót teremt, hogy nem tudnak tőle szabadulni: alig kezdünk velük társalogni, a szót nemsokára a hivatásuk körébe tartozó tárgyakra terelik. A hivatásbeli foglalkozás szerint alakul az embereknek egyéb nézete, általános világfölfogása is. A psihiater esetleg mindenütt lelki rendellenességet keres, a jogász mindig a törvények áthágását látja; a theologus mindenben az isteni gondviselés útjait fürkészi, a psychologus minden elméleti vagy gyakorlati tevékenységnek a lelki okait tartja a legfontosabbnak; a nemzetgazdász esetleg valamennyi társadalmi jelenségben csak a gazdasági viszonyok hatását hajlandó észrevenni; a historikus mindent a történeti fejlődésből akar megérteni; a physiologusban nagy a hajlandóság arra, hogy a lelki jelenségekben is csak az agyvelő biochemiai folyamatait lássa; az egyoldalú kereskedő szemében az egész világ mint valami óriási vásártér tűnik föl, minden dolog előtte áruszámba megy. Hasonlókép teljesen egyoldalú az érdeklődési iránya a politikai, erkölcsi vagy vallás-rajongónak. A foglalkozás szülte állandó figyelmi dispositio minden lelki nyilatkozásra rányomja a maga bélyegét. Hogy csak egyet említsek, ez határozza meg főkép az ember stílusát, hasonlatait is: Beethoven pl. azt mondja Goetheről, hogy „mindig nagy, fölséges: mindig *D-dur*-ban ír“.

Az ember eredeti, igazi érdekei oly mélyen gyökereznek a lélekben, hogy a külső körülmények változásainak is ellenállnak: a ki valamely kérdéssel szívből-lélekből foglalkozik, bármilyen föltételek közé helyezzük is, érdeklődési irányát alig változtatja meg. A kiben mélységes érdeklődés él a maga kérdései

íránt, azoktól alig tud szabadulni: a Niagara partján is az ékiratok megoldásán töri a fejét és a lövészárokban is kész a pelasgok eredetéről vitatkozni. (V. ö. a probléma-tudatról szóló részt III. köt. 135. sk. lk.)

Az érdek, mint figyelmi dispositio, kétféle lehet: *elméleti* és *gyakorlati*. Az elméleti érdek, mint ilyen, az érzelem szempontjából általában közömbös, nincsen közvetlenül kárunkra vagy javunkra. A gyakorlati érdekekben azonban már jobban előtérbe lép valónknek érzelmi és akarati oldala, az érdek tárgyának jólétünkhöz való viszonya. Elméleti érdekre tanulás, valamivel való önkényes foglalkozás útján teszünk szert, mert a tárgy eredetileg nem magától hívja ki figyelmünket. Minthogy a gyermekben a tanuláshoz szükséges önkényes figyelem csekély, az erre való dispositiónak, az elméleti érdekek, kifejlesztése a nevelés föladata. Az, a ki bizonyos irányban ismereteket szerzett, vagyis a szakember, sok olyasmi iránt érdeklődik, a mi iránt a laikus, a hozzá nem tudó semmiféle érdeklődést sem mutat. A hagyományos közéleti psychologia nagyon hajlik a sorrend megfordítására: azért szerzünk ismeretet ezen vagy azon a téren, mert érdeklődünk ilyen vagy olyan tárgyak iránt, pedig valójában azért érdeklődünk, mert már abban az irányban ismereteink vannak. Ha a velünk született hajlamoknak, mint érdekközpontoknak, a tanulás irányát részben megszabó s a tanulást magát megkönnyítő természetük van is, ez azonban magában véve nem elégséges. Minden tárgy a vele való hosszabb foglalkozás után előttünk érdekessé válik, bármennyire közömbös, sőt ellenszenves volt is azelőtt számunkra. Mindenki tudja a saját tapasztalatából, hogyan kezdett érdeklődni olyasmi iránt, a mivel eleinte csak szükségből foglal-

kozott. *L'amore di qualunque cosa è figliuolo d'essa cognizione* — mondja Leonardo da Vinci. Minden szellemi tevékenység mintegy önmagának teremti érdekét, vagyis az *önkéntes figyelem folytonosan átváltozik önkényszerűvé*. Viszont az önkényszerű figyelem is folytonosan átalakul önkényszerűvé. Az önkényszerű és önkéntes figyelemnek ez a váltakozó viszonya minden szellemi munkára nézve fontos: lelki életünkben megvan az a törekvés, hogy a figyelmi állapot mindig a szellemi tevékenységre nézve a kedvezőbb formát öltse.

Az érdek mellett a figyelemnek másik fontos belső feltétele a *concentratio* különböző fokú készsége. Ennek negatív mértéke a figyelemnek az egyidejű benyomásoktól okozott kisebb vagy nagyobb *eltéríthetősége*. Bármely kis külső inger, főképp zaj és mozgás, elég arra, hogy figyelmünket eredeti irányából kitérítse.¹ A komoly szellemi munkára éppen ezért mindenki csendes, a külső ingerektől mentes helyet keres s ha ez nem sikerül, akkor vagy lemond a szellemi munkáról, vagy gyakorlat útján ráneveli magát, hogy szellemi tevékenységét folytassa, a nélkül, hogy a külső világ ingerei megzavarnák. Éppen a nagy teremtő szellemek, a kik-

¹ *Pascal* így gúnyolja az ember figyelmének gyöngeségét: „A világ e legfőbb urának szelleme sem oly független, hogy a legelső láрма meg ne zavarná. Nem kell hozzá ágyúdörgés, hogy gondolkodásában megzavarja, egy szélkakas vagy egy csiga csikorgása elegendő. Ne lepődjete meg, ha most nem jól ítél: egy légy zümmög a fülébe, s jó szándéka meghíúsítására ez elég. Ha azt akarjátok, hogy megtalálhassa az igazságot, kergessétek el ezt az állatot, a mely eszét sakkban tartja és zavarja e hatalmas értelmet, a melyik városokat és országokat kormányoz. Be különös egy istenség! *O ridicolissimo eroe!*” *Pascal: Gondolatok. Ford. Nagy József, 1912. 116. l.*

nek művei nemcsak minőség, hanem mennyiség szempontjából is az átlag fölött messze kiemelkednek, csodálatos módon el tudnak zárkózni a környezet benyomásai elől, úgy, mintha csak ekstasisba vagy hypnotikus állapotba jutnának: elfalazzák lelküket a világtól, hogy teljesen zavartalanul figyelhessenek a belső élet szavaira. Már a monda szerint Archimedes annyira rászégezte magát matematikai kérdéseire, hogy nem vette észre a Syracuseaeba behatoló ellenség közeledését. Beethoven, ha az ihlet megszállotta, bármily vig társaságban volt is, mindenről elfeledkezett maga körül és componált. Ha hozzászóltak, észre sem vette. Éppen azért, mert arra, a mivel foglalkozott, mindig egészen rászégezte lelkét, minden egyéb irányban rendkívül szórakozott volt. Jellemző, hogy legértékesebb kézíratairól sem tudta, hogy hol vannak, ha már nem foglalkozott velük: egyszer a nagy D-dur-mise „Kyrie“-jét már csak a konyha alágyujtópapirosai közt találta meg. Érdekes az a mód, a hogyan Schubert egyik legbájosabb és legdallamosabb kis művét, Shakespeare „Éjjeli zené“-jét („Horch, horch, die Lerch' im Ätherblau“) megzenésítette: egy bécsi vendéglői kert lármája és tolongása közepett szállta meg hirtelen az alkotás kedve s az étlap hátára írta ennek a kis zenei gyöngynek első vázlatát.

A bizonyos tárgyakra irányuló szükséges figyelem hiánya a *szórakozottság*. Rendszerint azokat mondjuk szórakozottaknak, a kik arra, a mivel belsőleg foglalkoznak, rendkívüli mértékben koncentrálnak magukat, úgy hogy figyelmük nem *arra* irányul, a mire fel-fogásunk szerint figyelniök kellene. Az a tanuló pl., a kit „szórakozottnak“ minősítünk, esetleg igen koncentrált figyelemmel gondolkodik délutáni játékán. Az

a nagy tudós, Newton, a ki a tojást kezében tartotta és óráját dobta a forró vízbe s az a másik, a ki midőn egy mélységet nagyjából meg akart mérni, kő helyett óráját hajította bele; vagy Ampère, a ki előadás közben egy bonyolódott elmélet kifejtésébe mélyedvén, a krétás spongyát használta zsebkendőnek: bizonyára sokkal fontosabb dolgokra figyelt, mint a tojás, az óra s a spongya.

Hogyan *szűnik meg* a figyelemnek valamely tárgyra való szegezése. Mikép megy végbe a figyelem deconcentrációja? Ennek többféle módja van. Először is a figyelmet a szegzett tárgyról egy másik tárgy téríteti el; ez a második tárgy azonban nem tudja tartósan lekötni, a figyelem ismét tovább siklik, míg végre elernyed és eltűnik. Ilyesmit gyakran megfigyelhetünk a neurasthenikusoknál: valamely tárgy iránt erősen érdeklődnek; szellemes, de rövid időtartamuk miatt mélyebb hatás nélküli ötleteik vannak, végül a náluk tipikus kimerültségi jelenség lép föl, a figyelem egész concentrációja a semmibe vész, nagy lendülettel kitűzött céljukhoz tapodtat sem közelednek. Az ilyen egyének lázasan kapkodó korunknak jellemző alakjai.

A figyelem deconcentrációja egy másik tárgyra való szegzése által lehet *önkényes* is. Ha valaki egy benyomást, eseményt feledni kíván, vagy esetleg valamely gondolatától szabadulni akar, figyelmét szándékosan más tárgyra irányítja, pl. zenei benyomásokra, a forgalmas utcza folyton változó képére. Ekkor a concentratio előbbi állapota megszűnik: a figyelem fokozatosan csökken, az első tárgyról egészen eltérülni látszik. A tudatos figyelemnek ez a szándékos deconcentrációja azonban nem jelenti azt, hogy tárgya most

már egészen és föltétlenül megszűnt lelki működésünk számára. Vannak esetek, melyek arra a feltevésre kényszerítenek bennünket, hogy a tárggyal való lelki foglalkozás tovább folyik, de nem a tudat fényében, hanem a tudattalan homályában. (V. ö. II. köt. 438. sk. lk.) *H. Poincaré*, a nagy matematikus írja, hogy concentrált szellemi munkáját gyakran abbahagyta, mivel sehogysem tudott problémája megoldására jutni. Ilyenkor közönséges napi ügyeivel kezdett foglalkozni. Eközben azonban, mintegy hivatlanul, villant meg elméjében annak a kérdésnek teljesen kész megoldása, melyen előbb órák hosszat hiába törte a fejét.¹ Ilyen s hasonló jelenségek arra utalnak, hogy a lelki működés a tudattalanban tovább folytatódik.

A figyelem concentrációjának fokát nagyban befolyásolja az érzelmi állapot, a *hangulat* is. Általában a kellemes, örömteli hangulat a figyelemnek kedvező belső feltétele, mert a környező világra is derűt áraszt, mindent vonzóbbá és érdekesebbé varázsol. A sötét hangulat ellenben eltompít, a dolgokat közönségeseknek és unalmasoknak láttatja. Ilyen állapotban sehogy sem sikerül figyelmünket concentrálnunk, bármennyire is rajta vagyunk; a figyelemre való képtelenségünk egész szervezetünk állapotát visszatükröző hangulat nyomottságával egybeesik.

b) A figyelem *külső feltételei* a figyelem tárgyában rejlenek; az érzéki figyelemnél elsősorban az ingereknek azokban a sajátságaiban, melyek arra képesítik őket, hogy minden előkészítés nélkül, sőt ellenállásunk daczára a tudatban érvényre jussanak.

¹ *H. Poincaré*: La psychologie de l'invention. Année psychologique. 1909. 15. köt.

Ilyen külső feltétel lehet a tárgynak, mint ingernek *minősége*: vannak olyan rikító színek, melyek az utcán legmélyebb elmélkedésünkből is kiragadnak bennünket s olyan átható szagok és különös zörejek, melyek mindig föltétlenül kiváltják figyelmünket. Hasonló jelentőségű az inger *erőssége*: hangos kiáltásra, hirtelen csattanásra, nagy erejű fényre azonnal oda figyelünk. Természetesen az egyén subjectiv állapota állandó és pillanatnyi dispositiója sem közömbös: a munkás a gyárüzem zaját annyira megszokta, hogy már észre sem veszi. A figyelem külső feltételei közé számítható az ingerek viszonylagos *élszigeteltsége* a környezettől. Általában a mozgó, változó tárgy könnyebben vonja magára a figyelmet. Az ingereknek érzékszerveinkhez való *térbeli viszonya* sem jelentéktelen: a közelire általában inkább figyelünk, mint a távolira; a minek képe a retina sárga foltjára esik, hamarább és erősebben kiváltja a figyelmet, mint az, a mit a retina szélével veszünk észre. Az inger halmozott *ismétlése* is alkalmas a figyelem fölkeltésére. A ki munkájába mélyen elmerült, nem hallja meg esetleg sem az első, sem a második kopogást, hanem talán éppen az ötödiket, jöllehet objective ez sem erősebb a többinél; valamely zaj a maga egyhangúságában sokszor ismétlődhetik már, a mikor végre észreveszszük s aztán bosszúságunkra nem tudunk tőle szabadulni. Vajjon ezeknek a jelenségeknek valóban az ismétlések halmozó hatása e az oka, vagy pedig az, hogy az ingersor tagjainak egyike esetleg éppen a csekélyebb concentratio ideje alatt lép föl s ezért figyelünk reá, adott esetben nem egykönnyen dönthető el. Lehetséges, hogy mind a két feltétel szerepet játszik.

A benyomások *újsága*, váratlansága, ritkasága,

szokatlansága és ellentétessége is különösen alkalmas arra, hogy figyelmünket fölkeltsse. A sötétben föl-villanó fényre, a csendet hirtelen megszakító gyenge zajra azonnal odafigyelünk. Lelki életünknek ezt a sajátosságát használják ki a reklámok tarka, erős ellentétet mutató és riktó színeikkel, nagy fényerősségükkel, feltűnő, a közönségestől eltérő, „szenzációs” formáikkal. A reklám-készítés a figyelem fölkelésének művészete.

Ugyancsak alkalmas figyelmünk fölkelésére mindaz, a mi *gondolkodásra ingerel*: a titokzatos, a nehezen magyarázható, a problematikus, a talányszerű. Milyen élénk figyelem ébred föl a társaságban, ha valaki rejtvényt ad föl! Itt kereshető részben a problémákat folyton kérdezve továbbszövő heurisztikus tanítómódszernek előnye az egyszerű közlésre szorítkozó, a figyelmet kevésbbé ingerlő módszerrel szemben.

A *megszokott benyomás megszűnése* is, mint ellentét, magára vonja figyelmünket. A molnár fölébred, ha malma megáll; mindjárt észreveszszük, ha a fali óra ketyegése megszűnik, ha a megszokott kocsi-zőrej hóesés után elcsendesedik vagy eltompul. Ezeknek a jelenségeknek magyarázatában számon kell vennünk, hogy gyakran már egy kis idő eltelt, a mikor a benyomás megszűnése figyelmünket fölkelti. Ez arra mutat, hogy a figyelemnek a benyomás hiányára való térülése csak a figyelemnek olyan szünetében megy végbe, a mikor akaratlanul és tudattalanul egy pillanatra munkánktól elfordulunk. Néha először csak az idegenszerűségnek sajátos benyomása támad s csak aztán kutatjuk, hogy micsoda változás állott be, a mi idegenszerűen hat reánk? Tehát ilyenkor elsősorban egy nem-elemzett összbenyomás

játszik szerepet s csak ennek alapján jutunk a változásnak, a folytonos benyomás megszakadásának tudatára.

A változásnak bizonyos nagyságot kell elérnie, hogy figyelmünket magára vonja. E tekintetben saját-szerű törvényszerűség állapítható meg: *minél nagyobb a tárgynak eredeti erőssége vagy mennyisége, annál nagyobbak kell lennie a változásnak, hogy figyelmünket magára vonja.* Más szóval: az erősségnek vagy mennyiségnek *egyforma* nagyságú változásait annál *könnyebben* vesszük észre, minél *kisebb*, s annál *nehezebben*, minél *nagyobb* a tárgynak eredeti erőssége vagy mennyisége. Erre a törvényszerűsége, melyben a Weber-féle psychophysikai törvény alap-gondolatát ismerhetjük föl, a mindennapi életben minduntalan rábukkanunk. Ha pl. egy kis homokrakás mindig egyforma mennyiségű homokkal gyarapodik, a rakás megnagyobbodását annál kevésbé vesszük észre, minél nagyobb már a homokrakás. Viszont ha a rakás egyforma mennyiségekkel csökken, ez figyelmünket annál hamarabb magára vonja, minél kisebb már a homokrakás. A ki lopni akar, erősen számít erre a törvényszerűsége: a hol valamiből nagy tömeg van fölhalmozva, onnan a lopás fölfedezésének kisebb kockázatával vihet el bizonyos mennyiséget, mint onnan, a hol abból a tárgyból kevés van, mert jól tudja, hogy a mennyiség csökkenése az előbbi esetben nem tűnik föl oly könnyen, mint az utóbbiban. Nagyobb társaságból könnyebben tűnhetik el valaki észrevétlenül, mint egy kisebb társaságból. Hang-versenyen az egész zenekar fortissimója közben hangosan beszélhetünk, a nélkül, hogy észrevennénk, míg pianissimo közben már a gyöngye suttagás is fölkelte mások figyelmét.

Mivel az inger egyformasága a figyelmet fárasztja, a figyelem állandóbb lekötésére nézve kedvező föltétel a *különböző érzékterületekről* való ingerek együttes hatása. A figyelem könnyebben időzik annál, a mit hangosan, mint a mit csak magunkban olvasunk; az egyidejűen látott és tapintott tárgy a figyelmet hosszabb ideig tudja lekötni, mint az, melyet csak szemünkkel szemlélünk. E tekintetben különösen jelentős szerepet játszanak a tapintási érzetekkel kapcsolatos mozgásérzetek. Abból a szoros viszonyból, melyben ezek az akarattal állanak, igen érthető, hogy a figyelem koncentrációjához szükséges akarati tevékenységet megkönnyítik. A paedagogia „munkaiskolái” irányzatának pszichológiai gyökerei itt kereshetők. Vannak *egyidejű kísérő ingerek*, melyek a figyelem koncentrációját elősegítik: a leckéjét fölmondó tanuló ujjait egymáshoz dörzsöli, némely szónok czeruzát vagy kulcsot forgat kezében; e tapintó- és mozgás-ingerek nélkül figyelmükben erősen gátolva éreznék magukat.

9. Az alanynak a figyelemre nézve legkedvezőbb állapota a *várakozás*, a bekövetkezendőnek képzeletünkben való megjelenítése. Ez nagyon különböző fokú lehet az egészen általános várakozástól, hogy „valami” be fog következni, a várás tárgyának egészen részletes kiszínezéséig. Voltakép már maga a várakozás is figyelmi állapot, csak hogy ennek tárgya mint jövődöbeli tudatos; mihelyt azonban a tárgy valóban jelentkezik, azonnal teljes figyelemmel fordulunk feléje. A várakozás tehát ebben az értelemben a figyelemnek legkedvezőbb belső feltétele.

A várakozástól részben különbözik az *előkészület* élménye. Az előkészület valamely föladat átvételével

vagy rögzítésével kezdődik. A föladatban rejlő célra gondolunk s ebből legtöbbször automatikusan a hatások egész sora indul ki. Ha például olvasok s eszembe jut az idő azzal a kívánsággal, hogy megtudjam, hány óra van: azonnal mozog a kezem, fordul a fejem s szemem olyan alkalmazkodó mozgásokat végez, melyek a zsebóra mutatóállásának leolvasására szükségesek. A célon kívül a megvalósítandó egész folyamatnak egyes szakaszai csak a szokatlan és bonyolult megfigyeléseknél tudatosak előre. A gyakorlott megfigyelő tudatának előterében az előkészület egész ideje alatt semmi egyéb sincsen, mint a cél; sőt ez is fokozatosan eltűnőben van, ha ugyanazokat a megfigyeléseket ismétli. Így lassankint csak az a feszültségi állapota marad meg, mely főképp izom- és ízület-érzetekből áll; ezek pedig az érzékszervek beállításából, a fej és az egész test feszültségéből, a lélekzés gátlásából stb. származnak.

A különféle *reactio-kísérletek* különösen alkalmasak arra, hogy az előkészület élményét vizsgáljuk. A kísérleti személynek az a feladata, hogy valamely inger feltűnésére lehető gyorsan valamely előre megbeszélt mozgást vigyen véghez. A figyelem még feszültebbé s a reactio ideje még kisebbé válik, ha az ingert jel előzi meg. A megelőzés legkedvezőbb ideje $1\frac{1}{2}$ mp. Ennél rövidebb idő alatt a „beállítással” esetleg még nem vagyunk készen s az inger meglep bennünket; hosszabb idő alatt pedig a figyelem ismét elbágyad. Az előkészület alkalmával figyelmünk vagy magára a bekövetkező ingerre irányul, vagy pedig az előre megbeszélt mozgásra. Az első esetben *érzéki* (sensorius), az utóbbi esetben *mozgási* (motorius) *beállításról* szólnak. A mozgási beállításnál az inger úgy-

szólván csak mint kiváltó mozzanat szerepel. Az egyik egyén inkább érzéki, a másik inkább mozgási beállításra hajlandó; sokan pedig a figyelmet körülbelül egyformán osztják meg az inger és a visszahatás között.

Az érzéki beállításnál az *érzékenység* növekedése tapasztalható, vagyis az inger küszöbe csökken, alacsonyabbá válik. Ha egy órát jobb-, egy másikat bal-fülünk felől oly távolságban függesztünk föl, hogy éppen csak megkülönböztethetjük ketyegésük zörejét, majd behunyt szemmel figyelmünket felváltva egyszer az egyikre, másszor a másikra irányítjuk, azt tapasztaljuk, hogy az a ketyegés, a melyekre figyelmünket fordítjuk, erősebben hallatszik.

Valamely érzéki benyomásra való előzetes beállítás ennek a benyomásnak a tudatba való belépését *gyorsítja*; az inger a megfelelő érzetet hamarabb kiváltja, mintsem beállítás nélkül. Ha pl. két különböző külső inger olyan gyorsan következik egymásután, hogy objectív egymásrakövetkezésüket éppen csak észre-
 vesszük, az elválasztó időköznek jóval nagyobbnak (gyakran kétszer akkorának) kell lennie, ha a várakozás a második s nem az első benyomásra van beállítva. Ha több lehető benyomás közül egyoldalúan egyre vagyunk beállítva, a *várakozás csalódása* áll elő. A legismertebb várakozási csalódás az *időeltolódás*. Két objective megközelítően egyidejű esemény közül subjectív felfogásunkban majd az egyik, majd a másik következik be előbb, még pedig várakozásunk változása szerint. Annak az objectív időkülönbségnek nagysága, a mely mellett két egyforma és egymástól nem messze jelentkező látási inger egymásutánja a várakozás folytán felfogásunkban meg nem fordítható, körülbelül $\frac{1}{20}$ — $\frac{1}{10}$ mp.; ha két különböző érzékterület benyo-

másairól van szó, ez az időmennyiség még jelentékenyen növekedik.

A várakozás gyorsító hatása legjobban az ú. n. complicatiós kísérleteknél figyelhető meg (II. köt. 126. l.). A kísérleti személy feladata az, hogy az óralap mozgó mutatójának egy csengetyűszó hallásakor elfoglalt állását jelezze; ilyenkor legtöbbször valamivel korábbi mutatóállást jelöl meg, mint a mely objective a csengetyű hangjával egyidejű volt. Ez a negatív időeltolódás így magyarázható: a bizonyos rhythmusban visszatérő hangbenyomásokat a kísérleti személy nagyon intensív figyelemmel várja. Ezért előbb veszi észre őket, mint a mutatónak kevésbé megfigyelt állását, vagyis az objective egyidejű mutatóállás később jut a tudatba.

1796-ban a greenwich-i csillagvizsgáló igazgatója, *Maskelyne*, nagy sajnálattal kénytelen volt assistensét, *Kinnebrook*-ot elbocsátani, mert a csillagoknak tőle megfigyelt átvonulásai a délkörön fokozatosan növekvő és végül majdnem egy egész *mp*-et kitevő különbséget mutattak a *Maskelyne*től talált időkkal szemben. Az igazgató azt gondolta, hogy assistensének „tévedése” onnan származik, hogy nem az akkor használt „kitűnő”, ú. n. szem- és fülmódszert alkalmazta, hanem a saját megbízhatatlan eljárásához ragaszkodott. A szem- és fülmódszer abban állott, hogy a csillagásznak egyrészt a látómezőn keresztülmenő csillagra és ennek a messzelátóban függőlegesen kifeszített fonálakon való keresztülvonulására kellett figyelnie, másrészt ezzel egyidőben egy másodperczinga ütéseit kellett hallania és egymásután számlálnia. Ennek a két szemléletnek egyesítése alapján állapították meg, vajjon a csillag milyen helyen van az utolsó ütésnél valamely fonálon való áthaladás előtt és az első ütésnél az áthaladás után, hogy ebből a fonálon való átvonulás pillanatát pontosan kiszámíthassák. *Kinnebrook* azon kor pszichológiai ismereteinek hiánya miatt vesztette el állását. Csak évtizedekkel később jött rá *Bessel* (1822), hogy különböző egyének megfigyelési eredményei között található ilyen különbségek egészen általánosak és normálisak. A különbséget ugyanis

az a különböző mód határozza meg, hogyan tudja valaki figyelmét egyszerre egy látási benyomásra és periodikusan visszatérő hallási benyomásokra (a milyenek az ingaütések) irányítani. Az idevágó egyéni különbségeknek, ú. n. „személyes egyenleteknek” tanulmányozásából, mely eleinte csak a csillagászatra korlátozódott, fejlődtek ki később egyrészt a legegyszerűbb lelkifolyamatok időtartamának mérésére, másrészt a figyelem és az akarat természetére és összefüggésére vonatkozó kísérleti vizsgálatok. (L. Ebbinghaus: i. m. I.³ 776.)

10. A figyelem minden lelki működésnek egyik legfontosabb feltétele, ezért a figyelemről szóló tan valóban már *psychologia in nuce*. Figyelem nélkül ugyanis nincsen pontos szemlélet, nincsen biztos bevésés és megtartás, nincsen productív gondolkodás, sem czélok elérésére törekvő akarás, viszont a figyelem gyöngeségének hiányos szemlélet, bizonytalan emlékezet, ugráló gondolkodás és erőtlen akarás a következménye. Itt most csak a figyelemnek az *emlékezethez* való viszonyát emeljük ki. Vajjon milyen tartalmak *idéződnek föl* tudatunkban, az attól függ, hogy figyelmünk milyen kiemelt tartalomra szegződik. Rendszerint olyan tartalmak újulnak föl, melyek valamely figyelt tartalommal vannak asszociálva. Valamely föladatnak vagy szempontnak figyelmes rögzítése alkalmával a figyelt képzetekkel vagy gondolatokkal asszociált dispositiók fokozott „készenlétbe”, a könnyebb és gyorsabb felújíthatóság állapotába jutunk. A figyelt tartalom a képzetek lefolyásának irányát bizonyos értelemben eleve meghatározza. Azonban a *begyakorolt* associatio-sorok síma felújulása számára jobb, ha a figyelem nem irányul külön magukra a sornak *egyes* tagjaira. A mit a gyakorlat folytán ügyesen csinálunk, az nagyrészt figyelem nélkül, automatikusan megy végbe (kötés, írás, tornagyakorlat, hangszeren való játék,

költeménynek könyv nélkül való fölmondása); csak a fordulópontoknál van szükség több-kevesebb figyelemre. Másolás, írógéppel való írás többnyire akkor megy legkönnyebben s leginkább hiba nélkül, ha nem egészen figyelünk oda; mihelyt erősen odafigyelünk, hibát ejtünk. Mindezekben az esetekben associált dispositiók felújításáról van szó, csakhogy ezek nem pusztán előbbi szemléletekből, hanem főkép a mozgásmechanismus begyakorlásából származnak. A figyelemnek nem az egyes részletekre, hanem inkább az *egészre* kell irányulnia és beállítatnia, mintegy a *czélt* kell csak rögzítenie. A gondolatoknak szavakba való öltöztetése is hasonlókép történik: csak a cél van tudatunkban, a reproductiók, melyek a szükséges szóanyagot tudatunkba juttatják, automatikusan merülnek föl; a figyelem csak ellenőrzi őket, úgy hogy a kevésbbé találó szót a helyesebb szó már a kiejtés előtt pótolja. Ha a fölidézés nem úgy folyik le, a mint a célra (feladatra) való beállítás útján már anticipáltuk, akkor rendszerint a keresés, a fontolgatás állapota áll be. Néha ilyenkor újra csak a célképzetet állítjuk fel, ezt rögzítjük s mintegy passive várakozunk arra, hogy a kívánt tartalom tudatunkban fölmerüljön. Máskor active is közbenyúlunk s olyan tartalmakat emelünk a tudatba, melyeknek dispositiói a keresett tartalommal associálva vannak. Ha pl. egy név nem jut az eszünkbe, olyan mozzanatokra iparkodunk először világosan emlékezni, melyek vele összefüggésben vannak, mindazt föleleveníteni igyekszünk, a mit tudunk róla.

A figyelem a fölidézés egyik fontos föltétele. Viszont azonban a *fölidézés folyamata* sokszor magának a figyelemnek nem jelentéktelen forrása. Az előkészület és várakozás is elsősorban fölidézésen alapul,

mert a célképzet fölidézett, illetőleg képzelt tartalom. Valami egészen újra, minthogy tartalmilag nem anticipálhatjuk, nem is várakozhatunk. Ha mégis „valami újat” várunk, azt legalább részben, bizonyos mozzanataiban vagy szempontjaiban, emlékképeink alapján elképzeljük. Általában olyan benyomások, melyek előbbi élményeinkkel való egyformaság vagy hasonlóság alapján felidézési folyamatokat tudnak kiváltani, jobban magukra vonják a figyelmet, nagyobb tudatossági fokban érvényesülnek lelki életünkben. A kinek tehát nagy és biztos emlékezeti kincse, sok könnyen felújítható ismerete van, annak több dolog köti le a figyelmét, mint azét, a ki csak szegényes képzetkincs fölött rendelkezik. A fölidezésnek az összbenyomások figyelmes elemzésében való szerepét (különösen a hangelemzésre vonatkozóan) előbb már érintettük. Bonyolultabb tárgyak megfigyelése is annál az egyénnél a leggazdagabb, a kinek azon a területen a legtöbb és legkönnyebben rendelkezésre álló ismeretei vannak. Az ilyen egyén figyelme tud az illető tárgyakról aránylag legtöbbet kielemezni s így róluk a legpontosabb leírást is adni. A ki sok ismeretet gyűjtött a perzsa szőnyegekre, a római pénzekre, kínai porcellánokra vonatkozóan, annak egy-egy új darab láttára azonnal számos apróság, sok egyes részlet tűnik fel, míg az e téren járatlan csak sívár egyformaságot vagy éppen semmit sem lát bennük. Részben az emlékezetnek a figyelem kiváltásában való szerepéből magyarázható az is, hogy ugyanannak a gondolatokban gazdag és sokoldalú művészeti vagy irodalmi műnek felfogása különböző egyénnél annyira különböző. Mindegyik ugyanis a mű szemlélése vagy olvasása közben főképp azokra a mozzanatokra figyel, melyek már kialakult gondolatvilágának,

addigi ismeretkörének megfelelnek. A dolgokat nem olyanoknak látjuk, a minők, hanem a milyenek mi magunk vagyunk, a milyen a képzetkincsünk. Ugyanannak a tárgynak egészen más mozzanatai ragadják meg figyelmünket most, mint gyermekkorunkban. Régi bölcsesség: *aliter pueri legunt Terentium, aliter Grotius.*

Az előkészítés, a beállítás figyelmünket bizonyos irányba tereli; megfigyelésünk gazdagabb és sikeresebb akkor, ha bizonyos előre megállapított *szempontok* irányítják. Ezt a közönséges tapasztalatokból is ismert tényt *Külpe* kísérleti úton a következőkép vizsgálta: Tizenkét betűből álló csoportokat $\frac{1}{8}$ mp.-ig exponált s a megfigyelés számára különböző feladatokat tűzött ki. Majd a látott betűket magukat kellett megnevezni, majd színüket, majd térbeli rendjüket, formájukat stb. Azok az adatok, melyek a kitűzött feladat irányába estek, mindig számosabbak, határozottabbak és megbízhatóbbak voltak, mint azok, melyeket a kísérleti személyek a feladat körén kívül eső szemléleti tartalmakról szolgáltatottak.¹ Általában a bizonyos szempontból történő figyelés (elemzés) alkalmával csak az illető szempont alá eső mozzanatokat vesszük észre, míg a szempontunkhoz nem tartozó elemek észrevétlenek maradnak. A szempont figyelmünkkel a tudatban rögzített fogalom, melynek a szemléleti tartalom megfelelő mozzanataihoz való logikai viszonya aláfoglaló (subsumtiós) ítéletben jutna kifejezésre. A megfigyelés alkalmával azonban ez a viszonyítás oly hirtelen megy végbe, hogy nem válhatik tudatos ítéletélmény tartalmává. Önmegfigyelésünk a pusztán elemző megfigyelés

¹ O. Külpe: Versuche über Abstraktion. Bericht über den 1. Kongress für exper. Psychol. 1904. 56. 1.

folyamatainál nem tudja megállapítani a viszonyítást vagy a viszonyok elismerését.

11. A figyelemnek s az emlékezeti folyamatoknak sajátos kapcsolata nemcsak a szemléletnek, de általában minden felfogásnak, megértésnek, megismerésnek is fontos feltétele s mint ilyen kulcsul szolgál az *apperceptio* annyiszor vitatott s oly különböző fogalmainak szétválasztásához.

Az *apperceptiónak* egyik — még pedig leginkább elterjedt — fogalma *Herbarttól* származik. E szerint az *apperceptio* a régibb, már megszerzett képzettartalomnak visszahatása a mindenkori külső benyomásokra. Új benyomások úgy *appercepiáltatnak*, hogy a régibb, rokonképzetek („*apperceptiós tömegek*“) föl-
idéződnek s amazokkal egybeolvadnak.¹ A tudat a benyomásokat nem *passive* fogadja be, hanem meglévő tartalmainak megfelelően sajátítja el. A gyermek pl. az új szemléleteket a rokon, már meglévő képzetek alapján fogja föl, sokszor persze tévesen, mert a legközelebbi hasonló képzet alá sorozza az új benyomást. Így a havat czukornak vagy fehér lepkének nézi; a csónak vitorláját függönynek, a narancsot labdának, a becsukott dugóhúzót ollónak, a páfrányt zöld tollnak, a csillagot gyertyának nézi és nevezi. Ugyanazt a tárgyat mindenki sajátos képzetkincse alapján, tehát különbözőkép fogja föl. Ugyanazt a hegyet pl. a geológus palatömegnek, a turista pompás megmászni való magaslatnak és természeti szépségnek nézi, a festő csak a színárnyalatokat, az erdész a fák minőségét és sűrűségét, a vadász a jó vagy rossz vadászterületet, a pásztor csak a tisztások füvét látja benne.

¹ *Herbart*: Psychologie als Wissenschaft. II. köt. 1825. 125. §.

Ugyanazt a tüneményt másképen „appercipialja“ az, a kinek sok odavágó ismerete van, mint az, a ki csak kevés olyan irányú képzzettel rendelkezik. Az orvos többet vesz észre az első pillanatra a beteg gyermekén, mint az aggódo anyának még oly éles szeme; a botanikus a növényeken, a zoologus az állatokon több látnivalót talál, mint az avatatlan. Minden tanulás a Herbart értelmében vett apperceptio, vagyis új tartalmaknak a régibbek alapján való fölfogása és földolgozása. Akkor igazán értelmes a tanulás, ha az új anyag erős és sokoldalú támasztékot nyer a már régebben megszerzett ismeretanyagban. A minden tekintetben új anyagot azonnal elutasítjuk, „nem megy a fejünkbe“, „süket fülekre talál“. „Jó felfogású“ az, a ki hamar be tudja illeszteni az új ismeretet régebbi tudattartalmának összefüggésébe. Minél figyelmesebben s minél többet foglalkozunk az előzményekkel, vagyis az „appercipialó képzetekkel“, annál könnyebb és biztosabb az új anyag fölfogása. Ezért az oktatás elve: az ismerettestől kell az ismeretlen, a közelfekvőtől a távoli felé haladnunk.

Az apperceptio egészen más fogalmával találkozunk *Wundtnál*: nála az apperceptio egyet jelent a *figyelés folyamatával*. Az apperceptio szóval azt a tudatfolyamatot jelöli, hogy „valamely lelki tartalmat világosan fölfogunk“, azaz valamely tartalom tudatunk „látópontjába“ jut, figyelmünk feléje fordul. Tudatunkban minden pillanatban számos képzet merül föl, de ezek közül csak néhány jut teljes világosságra és határozottságra, azok, melyekre figyelmünk ráirányul. A képzeteknek a tudat világos látópontjába való emelése az apperceptio.

Az apperceptiónak egyrészt Herbarttól, másrészt

Wundttól megalkotott fogalma ugyanannak a lelki folyamatnak két különböző mozzanatára vonatkozik s éppen ezért kiegészítik egymást. A külső ingerek behatása ugyanis számos, a közvetlen érzéki folyamatokon túlmenő lelki folyamatot indít meg. A mint a szemlélet elemzésénél láttuk (II. köt. 6. s k. lk.), a pusztán érzékileg adott tartalmat először is azonnal kiegészítjük, meggazdagítjuk, *értelemmel ellátjuk*, oly rokon képzetek alapján, melyekre régebben tettünk szert; s másodszor: az érzékileg adottat nem egész terjedelmében s minden egyes részében egyformán vesszük figyelembe, hanem úgy, hogy bizonyos mozzanatait kiválasztjuk, *kiemeljük*, más mozzanatait pedig mellőzzük. A Herbart értelmében vett apperceptio lényegében azonos az első folyamattal, a Wundt értelmében vett apperceptio pedig a másodikkal. A két folyamat a szemléletben mindig együtt fordul elő és csak formailag választható szét elvonás útján. Herbart az első, Wundt a második folyamatot jelölte meg az apperceptio szóval. Mivel ez a két nagyhatású lélek-bűvár ugyanazt a szót különböző fogalmak jelölésére használta, legjobb, ha ezt a műszót egyáltalán nem használjuk, annál kevésbbé, mert a „szemlélet” és a „figyelem” fogalma mindazt lényegében kimeríti, a mit az „apperceptio” jelölni akar.

12. A figyelem fokozott testi feszültséggel s mozgásokkal kapcsolatos, már ezért is *fárasztó*. A figyelmet úgy is felfoghatjuk, mint *szellemi munkát*. A munka a legtágabb értelemben tevékenység, mely erő kifejtést követel s bizonyos idő múlva fáradtságot okoz. Ezért a munkát, így a figyelmet is, terhesnek szokás tekinteni. Pedig mind a testi, mind a szellemi munkára nemcsak a hasznosság, hanem a testi és lelki egészség,

a normalis működés szempontjából is szükségünk van. A testi munka azért is szükséges, mert mozgás (izomtevékenység) kell ahhoz, hogy a test rendesen működjék. Viszont a lélek is csak úgy fejlődik, ha foglalkoztatjuk, gyakoroljuk, működtetjük.

Ha a figyelmet átlag egyforma nehézségű feladatok (pl. folytonos összeadás) megoldásával hosszabb időn keresztül foglalkoztatjuk s a figyelem erejét a végzett munka alapján graphikailag ábrázoljuk, a figyelem eleinte emelkedő, majd süllyedő görbevonallakjának felel meg. A szellemi munka két főtenyezője: a *gyakorlékonyság* és a *fáradékonyság*. Ha valaki kipihent állapotban figyelemmel kezd pl. tanulni, a figyelem feszültsége pár percz múlva lanyhul, de azután a gyakorlat hatása és a munkalendület következtében ismét emelkedik. A periodikus figyelemingadozásokat (oscillálást) nem számítva, a figyelem huzamosabb ideig megmarad az emelkedés tetőpontján, azután a fáradtság mindinkább érezhető s egy vagy több órai foglalkozás után teljesen beáll. Mivel a figyelem fáradtsággal kapcsolatos, a szellemi munka közben pihennünk kell (minden 50 perczes tanulás után kb. 7—10 perczig). A szünet alatt a fáradtság csökken, másrészt, ha a szünet nem túlságosan hosszú, a munka által megszerzett lendület is megmarad. A huzamosabb szünet következtében azonban elvesz a gyakorlat kedvező hatása: „kijövünk a lendületből”. A figyelemnek vagy szellemi munkának szüneteit tehát úgy kell megválasztanunk, hogy a kifáradást mérsékeljék, de a munka által megszerzett gyakorlatot (lendületet) ne csökkentsék.

A figyelem fárasztó hatása azon tárgyak szerint is változik, melyekre irányul. A „nehezebb” feladat

jobban fáraszt, mint a „könnyű“. Helyesebben: azt a feladatot tekintjük „nehéznek“, mely jobban, és azt „könnyűnek“, mely kevésbé fáraszt. A gyakorlat bizonyos tevékenységek fárasztó hatását rendkívül csökkenti. A legtöbb egyén néhány évvel iskolás kora után, ha valamit huzamosabban könyv nélkül kell tanulnia, ezt a munkát igen fárasztónak tartja. Nemsokára azonban a gyakorlat abba a kedvező helyzetbe juttatja, hogy figyelmét a könyv nélkül tanulandó anyagra huzamosan tudja rögzíteni s a fáradság csak későbbben jelentkezik.

A tudattartalmak *váltakozása* bizonyos fokig a figyelem fárasztó hatását csökkenti. Ha valamely tárgyra nézve elfáradtunk, ha már unalmas és nem tud tovább bennünket lekötni, esetleg egy másik tárgy felé a tudatnak csak kevésbé csökkent energiájával fordulhatunk. Egyik szellemi munka után a másik mellett pihenünk meg. Innen magyarázható, hogy az, a kinek szűk az érdeklődési köre, általában kevesebb ideig tud folytonosan figyelni s gondolkodni, mint az ú. n. „egyetemes lángelme“ (universalis genie), a ki csaknem szakadatlanul szellemileg tevékenynek látszik. A figyelmet *egyformán* igénybe vevő tevékenység, melyet sokáig kell folytatni, sokkal fárasztóbb, az egész szellemi energiát jobban őrli, mint a változatos tartalmú foglalkozás vagy mechanikus szellemi munka, mely a figyelmet többször szabadjára hagyja s egyes részeiben automatikusan végezhető.¹

13. Vannak szempontok, melyekből a különböző

¹ V. ö. Mosso: La fatica. 1892. E. Kraepelin: Geistige Arbeit. 1903. Die Arbeitskurve. Philos. Studien. 1902. 19. köt. Über Ermüdungsmessungen. Arch. f. d. ges. Psychol. 1903. 1. köt. Binet et Henri: La fatigue intellectuelle. 1898. M. Offner:

egyének figyelmének természetét vizsgálva, szembe-tűnő *typikus* különbségeket találunk.

Így a figyelem körét tekintve, *Meumann* megkülönbözteti egyrészt az *intensiv figyelem* típusát, mely valamely pillanatban csak egy-két tárgyra irányul, nehezen tér át új tárgyra, ugyanannak a tárgynak további elemzéséhez ragaszkodik, másrészt az *elosztott (distributiv) figyelem* típusát, melynek tárgyköre elég terjedelmes, könnyen megy át egyik tárgyról a másikra s inkább sok benyomás összefoglalására (*synthesisére*) alkalmas. Intensiv figyelmi típusú a tudomány embere: a megfigyelő kutató, a problémákat következetesen végigvezető gondolkodó; intensiv figyelem nélkül nem lehetséges sem beható természeti megfigyelés, sem valamely kérdésen való tüzetes elmélkedés.

A szellemi munkának, mint figyelmi tevékenységnek, egyik fő szabálya: *non multa, sed multum*. Mikor Newtont megkérdezték, hogyan fedezte fel a gravitatio törvényét, azt felelte, hogy mindig reá gondolt. Leibnizről mondják, hogy néha egész napon keresztül karosszékében ülve, a világról teljesen megfeledkező figyelemmel, egyetlen egy problémán elmélkedett. Jelszava volt: *omnia ad unum*. A tudomány embere azért szereti az egyedüllétet, mert ez figyelmének teljes koncentrációját biztosítja.

A gyakorlati embernek inkább distributív figyelemre van szüksége. Így a kereskedőnek, a kinek bonyolult s nagyterjedelmű üzemét kell állandóan áttekintenie és vezetnie; a katonatisztnek, a kinek sok

Die geistige Ermüdung. 1910. A szellemi fáradtság valamennyi kérdését tüzetesen tárgyalja *E. Claparède*: Psychologie de l'enfant et pédagogie expérimentale.⁴ 1910. (Magyar ford. Wessely Ödöntől. 1915. 166—240. lap.)

katonát kell egyszerre szemmel tartania, fegyelmeznie s ellenőriznie; a karmesternek, a kinek a zenészek egész tömegét kell úgyszólván egyszerre vezényelnie; a nagyforgalmú utczákon működő automobilvezetőnek, a kinek egyszerre több akadályt kell kikerülnie. A jó tanító is distributív figyelemmel rendelkezik, mert egyszerre s állandóan valamennyi tanulóját szemmel törekszik tartani, sohasem foglalkozik valójában csak azzal az egy tanulóval, a kihez szavát intézi, hanem mintegy indirect látómezőben az egész osztály áll előtte, az egészet oktatja, foglalkoztatja s fegyelmezi.¹

Egy másik szempont, mely szerint a különböző egyének figyelme tipikusan különbözik, a *figyelem állhatatossága*. Némely egyén ugyanis figyelmét *ugyanarra* a tárgyra *hosszú* ideig viszonylag egyforma erősséggel tudja irányítani a nélkül, hogy elfáradna (állhatatos figyelmi típus); ellenben más egyének figyelme *rövid* idő alatt csökken és elfárad (állhatatlan figyelmi típus). Viszont a figyelem igen állhatatos lehet, de csak akkor, ha tárgyai bizonyos fokig váltakoznak. E szerint meg kell különböztetnünk az egyforma tárgyú és egyszersmind állhatatos figyelemnek és a tárgyak váltakozását megkívánó s csakis ezen föltétel mellett kitartó figyelemnek típusát. Meumann az előbbi *uniformis*, az utóbbit *multiformis figyelemnek* nevezi. A figyelem állhatatossága nem azonos a figyelem koncentrációjának *egyenletességével*. Lehetséges ugyanis, hogy valaki, a kinek figyelme viszonylag könnyen elfárad, mégis a fáradtság föllépéséig ugyanazon tevékenység mellett a figyelem koncentrációjának meglege-

¹ A figyelem típusaira nézve l. főkép Meumann: *Intelligenz und Wille* 2 1913. 20—42.

tősen változatlan fokát mutatja; ellenben a nem egyhamar fáradó egyén figyelme a nagyobb és csekélyebb concentratio között váltakozik. A concentratio egyenletessége szempontjából az előbbi *állandó* (constans), az utóbbi *ingadozó* (labilis) figyelemnek nevezhető.

A figyelem állhatatossága és egyenletessége a legegyszerűbb módon úgy állapítható meg, hogy a vizsgált egyénnek hosszú függőleges oszlopokban egymás alá írt számokat hosszabb időn keresztül ($\frac{1}{2}$ órától 2—3 óra hosszáig) össze kell adnia. Minden egyes percz eltelését csengetyűszó jelzi s ekkor a kísérleti személy azon szám alá, melyet éppen összeadott, vonalkát húz, hogy evvel munkájában való haladását megjelölje. Az ily módon megjelölt munkateljesítmények összehasonlítása alapján megállapítható, vajjon az egyén figyelme perczről perczre milyen ingadozásoknak volt alávetve s vajjon az elfáradás mikor és milyen mértékben jelentkezett (Kraepelin). Számoszlopok összeadása helyett más, átlag egyforma szellemi energiát kívánó munka is végezethető, pl. pontok megszámláltatása, valamely szövegben bizonyos betűknek (pl. minden *c*-nek) keresztülhúzása. Az elkövetett hibák számából, a szövegben elfoglalt helyéből, a szükséges időből átlag elég pontosan megállapítható az egyén figyelmi typusa. (V. ö. I. köt. 164. l.) A figyelem egyenletes kitartásának nagy jelentősége van egyes pályákon, úgy hogy azokat, a kik e pályákra lépnek, meg kell előbb vizsgálni figyelmi typusuk szempontjából. A fáradt betűszedőnek csak munkája tempóját kell mérsékelnie, hogy fáradtságán segítsen; az elfáradt hivatalnok munkaideje vége felé könnyebb munkát vehet elő. A fáradt villamoskocsi-vezetőnek azonban a külső föltételek szabják meg munkája módját és tempóját; figyelmének lankadása a munkaidő vége felé veszedelmes következményekkel járhat: mindvégig egyenletesen kitartó figyelműnek kell lennie.

Ha megfigyeljük, hogy különböző egyének valamely hosszabb ideig tartó munkát miképen visznek végbe, feltűnik az a különbség, hogy némelyek *egyszeri elhatározásra* hosszabb ideig viszonylag egyenletesen tudnak tárgyukkal foglalkozni, másoknak ellenben

minduntalan *újabb* elhatározásra vagy újabb indítékra van szükségük. A figyelemnek az elhatározástól való függőségét *F. Consoni*¹ kísérleti úton úgy bizonyította be, hogy ugyanazt az egyszerű megfigyelést (pl. vonalak összehasonlítását) nagyon gyakran egymásután ismételtette; az egyik kísérleti sorozatban a kísérleti személyeket minden egyes kísérlet alkalmával újból figyelmeztette, hogy a legnagyobb feszültséggel figyeljenek, míg a másik kísérleti sorozatban ez a figyelmeztetés csak egyszer, az egész sorozat elején, hangzott el. A következő tipikus különbség tűnt ki: egyesek az *egyszeri* figyelmeztetés alapján majdnem végig egyforma jó megfigyeléseket tettek, mások azonban viszonylag egyforma jó megfigyelésekre csak *ismételt* figyelmeztetések alapján voltak képesek. Az előbbi egyének figyelme *egyetlen* impulsus folytán hosszabb ideig egynemű tevékenységek egész sorozatára irányul, míg az utóbbi egyéneknek, hogy ugyanilyen figyelmi munkát végezzenek, mindig új serkentésre van szükségük. A figyelemnek előbbi faja *statikus*, utóbbi faja *dinamikus* típus. A legtöbb szellemi munkára a figyelem statikus típusa kedvező; a dinamikus figyelem olyan foglalkozásoknál hasznos, melyeknél a tárgyak változása gyakori. A statikus figyelem ugyanis az egyik tárgyról a másikra való gyors átmenetelt megnehezíti.

Némely egyén a rövid ideig szemlélhető összetett tárgyon csak egy kis részt figyel meg, ezt azonban pontosan veszi észre és objectiv hűséggel, határozottan,

¹ *F. Consoni*: *Mesure de l'attention des faibles d'esprit*. Archives de Psychol. 1903. 2. köt. 209. *Meumann* ezeket a kísérleteket többszörösen ellenőrizte s a figyelemnek ezt a tipikus sajátosságát megerősítve találta. *Intelligenz und Wille*?. 1913. 32. 1.

minden ingadozás nélkül írja le. Mások viszont az egészet egyszerre törekszenek fölfogni, éppen ezért futólagosan és pontatlanul figyelnek meg, a leírás alkalmával találgatásra fogják a dolgot és a szemléleti kép hézagait saját képzeteikkel töltik ki. Az előbbi a *szegző (fixáló)*, az utóbbi a *hullámzó (fluctuáló) figyelmi típus*.¹

Figyelmünk legtöbbnyire csak fokozatosan *alkalmazkodik* új tárgyához s vele együtt lelki életünk valamennyi többi tevékenysége és állapota is (gondolkodás, hangulat, vágy). Meumann az alkalmazkodás (adaptatio) szempontjából is tipikus egyéni különbséget állapított meg a figyelemre nézve. Van ugyanis *gyorsan alkalmazkodó figyelem*, mely azonban az egyszer megszerzett alkalmazkodást gyorsan el is veszi és *lassan alkalmazkodó figyelem*, mely nehezen símul az új tárgyhoz, lassan melegedik bele az új irányú tevékenységbe, de aztán kitartó marad. A ki az előbbi figyelmi típusba tartozik, az könnyen beleéli magát az új helyzetekbe, hamarosan otthon érzi magát mindenütt, nagy a lélekjelenléte és szellemi mozgékonyága, minden helyzet sajátosan jellemző mozzanatát gyorsan felfogja s talpraesetten kihasználja, a körülményekhez igen könnyen hozzásímul; az ellenben, akinek figyelme lassan alkalmazkodik, éppen az ellenkező sajátságokat mutatja. Azonban a figyelem gyors alkalmazkodásával egyszersmind a felfogás bizonyos futólagossága és felületes-

¹ A figyelemnek ezt a tipikus különbségét már Descartes megállapította *Regulae ad directionem ingenii* cz. munkájában (reg. IX.). Descartes a szegző figyelemre buzdít s hozzáteszi: *ad quod quidem nonnulli longe aptiores nascuntur quam ceteri, sed arte etiam et exercitio ingenia ad hoc reddi possunt longe aptiora.*

sége jár együtt, míg az alkalmazkodás lassúsága legtöbbször a felfogás nagyobb pontosságával és alaposságával kapcsolatos. A gyors alkalmazkodás továbbá rendszerint el is tűnik, míg a lassan beálló alkalmazkodás hosszú ideig megmarad. Ez az utóbbi sajátság különösen akkor előnyös, ha oly szellemi tevékenységről van szó, mely többszörös megszakítással jár, mert az alkalmazkodás hatása a szünet alatt is tovább tart. Viszont a gyorsan alkalmazkodó egyén az elvesztett alkalmazkodást ismét gyorsan vissza is szerzi. Ebből is kitűnik, hogy semmiféle lelki dispositióról sem állítható, hogy általában hátrányos vagy hogy minden esetben előnyös.

Némely egyénnek veleszületett vagy szokás útján szerzett tipikus hajlama van a külső benyomások felé irányuló (*érzéki*) figyelemre; másokban viszont nagyobb a készség a gondolatok tartalmára és összefüggésére irányuló (*értelmi*) figyelemre. Az érzéki figyelemre való dispositio lényeges feltétele mindazoknak a tudományos és gyakorlati tevékenységeknek, melyek éles megfigyelést követelnek, továbbá a művészi tehetségnek, melynek élénk érzéki benyomásokkal és az érzéki világ érzelmi hatása iránt való nagy fogékonysággal kell dolgoznia. A színek, formák, hangok és ezek érzelmi kifejezése iránt való természetes érdek szorosan összefügg a figyelemnek érzéki irányával. Viszont az értelmi figyelemre való túlnyomó hajlam mindannak a szellemi munkának feltétele, mely a gondolkodásban, a tudattartalmak egymásra való vonatkoztatásában nyilvánul. Érzéki figyelmi típusú például a leíró természetbúvár, a geographus, a kézműves; értelmi (vagy elvont) figyelmi típusú a matematikus, a logikus, a philosophus. A typus fogalmának ter-

mészetéből következik, hogy itt nem vonhatók szilárd határok: a leíró természetbúvárok közt is vannak olyanok, a kik az elvont typusba tartoznak, sőt e téren is az elvonó képesség bizonyos foka elengedhetetlen követelmény.

Végül az *önkéntelen és önkényes figyelmi* készség túlnyomósága is typusalkotó szempont. A gyermeknek s a kezdetleges műveltségű embernek figyelmét jobbra csak az ösztönszerű érdekek vezetik, s így egész értelmi tevékenysége szükségképen nélkülözi a világos és határozott célokat s a tervszerűséget. Ellenben a figyelem megszokott önkényes tevékenysége összefüggést és világos célok követését viszi bele az egész értelmi életbe. Az olyan egyén, a kit mindig csak esetlegesen fölmerülő önkéntelen figyelme irányít, a mindennapi életben mint közönyös, minden kezdeményező és vállalkozó szellem és lelki mozgékonyág nélkül szűkölködő ember ismeretes. A kinél azonban az önkényes figyelem az értelmi élet alapvonása, abban az önmagát fegyelmező, erővel teljes intelligentia typusa áll előttünk, kinek figyelme teljesen hatalmában van s nincsen mindig külső indítékokra rántalva. Herbarttal szemben, a ki az önkéntelen figyelmet, mint a nevelői tevékenység főcélját, tüntette föl, hangsúlyoznunk kell, hogy a gyermeknek szándékos figyelmi készségre való nevelése még sokkal nagyobb jelentőségű. A gyermek figyelme ugyanis állhatatlan, munkájából hiányzik az önkényes irányítás; szívesen hagyja abba, a mibe fogott s könnyen rábizza magát az ötletre s a szeszély sugallta gondolatra. Ha valamit elmond, egyik tárgyról a másikra szökken, figyelme gondolatait nem tartja sze. Ha valamely cél felé halad, például az isko-

lába megy, minduntalan megállítja valami látnivaló s eltéríti céljától; útja ritkán egyenes : egyik gyalogjáróról a másikra ugrál, cikk-czakkos vonalban halad tova. Figyelmének folytonos elszóródása és irányításbeli gyöngesége az ösztönös életből való kibontakozásával, akaratának fejlődésével kezd megszűnni.

TIZENHATODIK FEJEZET.

A gondolkodás.

1. A gondolkodás vizsgálatának szempontjai. — 2. Az ítélet élménye. — 3. A viszonyító actusok. — 4. Az állítás és a tagadás actusa az ítéletben. — 5. Az evidentia élménye. — 6. A következtetés. — 7. Egyes és általános képzet. — 8. A fogalom élménye. — 9. Viszonyfogalmak. — 10. A fogalom fejlődése. — 11. Gondolkodás és nyelv. — 12. Gondolkodás és emlékezet. — 13. A problema-tudat. — 14. A gondolkodás típusai: elemző és összetevő, ötletes és rendszeres, utánzó és teremtő gondolkodó-typus.

1. A gondolkodás szót eddig a legáltalánosabb értelemben használtuk: a tárgyi tartalmaknak én-ünkkel szemben való tudatbeli megjelenítését értettük rajta, azaz a *tárgytudatot* általában s ezt szembehelyeztük az érzelemmel és az akarattal. A gondolkodás szóval azonban a lelki tünetményeknek még más, szűkebb értelemben vett csoportjait is jelöljük. Így először is gondolkodásnak nevezzük bizonyos tartalmak (szemléletek, képzetek) fölmerülésével szemben *az egyes gondolati actusokat*, a milyenek az ítéletek és a fogalmak. Másodszor ezeknek bonyolult sorozatát, *az összefüggő gondolkodás folyamatát*, azaz oly tartalmak czélszerű egymásra vonatkoztatását, melyek bizonyos

föladatnak felelnek meg. Ezt a célratörekvő bonyolult gondolkodást közönségesen „valamiről való gondolkodásnak” mondjuk.

A gondolkodás elemzésében sok homály és zavar forrása volt a *psychologiai* és a *logikai szempont összezavarása*. A gondolkodásnak pusztán *psychologiai szempontból* való vizsgálata a gondolkodásnak, mint *élménynek*, leírására és magyarázatára vonatkozik: mit élünk át belsőkben, ha gondolkodunk? miben különböznek ezek az élmények a lelki élet egyéb jelenségeitől, pl. a pusztá képzetektől, ezek kapcsolódásától, az érzelmi és akarati élményektől? mi különbözteti meg a gondolkodás egyes élményformáit (fogalomalkotás, ítélet, következtetés) egymástól?

Ezzel szemben a logika nem a gondolkodással, mint élménynyel, foglalkozik, hanem a *gondolatok érvényességének* föltételeit vizsgálja, vajjon a *gondolatok jelentése* igaz-e vagy sem? A gondolatok jelentésének érvénye azonban teljesen független azoktól a lelki működésektől, a melyekkel a gondolatot gondoljuk. A gondolkodás folyamatai több-kevesebb ideig tartanak: a gondolatok érvénye, igazsága azonban nem keletkezik és mulik el a mi subjectiv ítélési élményünkkel, hanem ez előtt és után is fönnáll; a gondolat érvényességének nincsen időbeli vonatkozása, nem fölfedezésének vagy megformulázásának idejétől kezdve érvényes, hanem az időn felül áll. A gondolkodás *actusai*, mint időben lefolyó élmények, bizonyos föltételek, avagy okok következményeképen jönnek létre s így *causalisan* függnék össze egymással. A gondolatok jelentései azonban *rationalis* összefüggésben vannak s mint ilyenek, örökre érvényesek, helyesebben az időn kívül állanak. Pythagoras tételé-

nek jelentése igaz volt már akkor is, a mikor még Pythagorasnak bizonyos geometriai viszonyokra irányuló gondolkodási actusai föl nem fedezték. S azóta akár-hány ember gondolja is ezt a tételt, ennek igazsága csak egy marad, a gondolasok számával nem sok-szorozódik meg.

A mikor már a psychologia a philosophiai érdekektől és előföltételektől többé-kevésbbé megszabadult s a lelki élet tényeinek tiszta leírását tűzte ki első feladatául, még sok időnek kellett eltelnie, a míg a többi lelki tünetmények vizsgálata mellett a sajátos gondolkodási élmények *leíró* kutatása valóban megindult. Mivel a tudat érzéki szemléletes tartalmai, melyeknek a külső világ tárgyai felelnek meg, a leg-szembeesőbbek s én-ünkkel leginkább szembe-állíthatók, a lélekbúvárok túlnyomó része a legújabb időkig a gondolkodásban csak a *képzetek* bonyolultabb lefolyását látta. Viszonylag egyszerűnek tetszett a legfontosabb gondolkodási formáknak, a fogalomnak és ítéletnek levezetése: hasonló képzetek gyakori átélése folytán kifejlődik a bennük közös tartalom képzete s ez a fogalom; több képzetnek kapcsolódásából származik az ítélet. A modern lélekbúvárlat kísérleti módszere is évtizedeken keresztül elsősorban az érzeteknek és képzeteknek külső ingerekhez kötött, vaskosabb természetével törődött s csak másfél évtizeddel ezelőtt kezdett a légiesebb természetű, kevésbbé megrögzíthető gondolkodási élmények elemzésével a külső feltételekről kellő módon gondoskodó *rendszeres önmegfigyelés* módszere útján foglalkozni. Ugyanis a színek, hangok, ízek, szagok stb. robustus érzéki tartalmai ragadják meg legelőször és legkönnyebben a figyelmet, meg az ugyancsak szemléletes képzetek és a

velük kapcsolatos kellemes és kellemetlen érzéki érzelmek. Hogy ezeken kívül egyéb tudattartalmak is vannak, melyeknek esetleg nincsen hasonló szemléletes természetük, az már kevésbé vonta magára a lélek-búvárok figyelmét. Így az első kísérleti módszerrel dolgozó psychologusok, a kik a szavak jelentésére vonatkozólag végeztek vizsgálatokat, csak abban az esetben tudtak valamiről beszámolni, ha szemléletes tartalmak léptek fel a tudatban; olyan esetekben azonban, a mikor pl. a szavak valamely elvont vagy viszonymozzanatot jelöltek, semmit sem találtak a tudatban. Hogy egy szó megérthető a nélkül, hogy szemléletes képzettartalom fölmerülésével volna kapcsolatos; hogy egy mondat megérthető s tartalmában megítélhető, jöllehet a tudatban csak a megfelelő hangok felfogása nyomozható ki, sokáig észrevétlen maradt s nem indította a vizsgálódókat arra, hogy a szemléletes tartalmak mellett nem szemléleteseket is megállapítsanak, azaz oly gondolatactusokat, melyek a szavaknak jelentést kölcsönöznek.¹

2. A gondolkodás bonyolult jelenségeivel szemben

¹ A gondolkodás élményeire a rendszeres önmegfigyelés módszerét először 1900-ban *K. Marbe* alkalmazta s vele majdnem egyidőben *A. Binet*. Az idevágó további vizsgálatok főképen a würzburgi egyetem pszichológiai intézetének nevéhez fűződnek, melynek *O. Külpe* volt az irányítója. V. ö. I. köt. 127. sk. lk., továbbá *A. Binet*: La pensée sans images. *Revue Philosophique*. 1903. 28. köt. 138. 1. és *L'étude experim. de l'intelligence*. 1903. *K. Marbe*: Zur Psychologie des Denkens. *Fortschritte d. Psychologie*. 1914. 3. köt. 1—42. *O. Külpe*: Über die moderne Psychologie des Denkens. *Internat. Monatschrift*. 1912. 1075. sk. lk. *I. R. Angell*: Imageless thought. *Psychol. Review*. 1911. 18. köt. 295. sk. lk. *J. Fröbes*: *Lehrb. d. exper. Psychologie*. I. 1917. 399—421. lk.

álva, a mint ezek az elméleti kutatásban és a gyakorlati életben jelentkeznek, először is a gondolkodásnak egyes, elemi functióit iparkodunk megállapítani. Ilyenek: az *ítélet*, a *következtetés* és a *fogalom*.

Az *ítélet* pszichologiai természete a legellentétesebb elméletek ütközőpontja. Az associatiós iskola természetesen az ítéletben sem akar egyebet látni, mint csupán associatiós folyamatot, az ítéletet nem ismeri el mint sajátos gondolati actust, melyben az egyszerű passiv associatiós folyamattal szemben a tudat vonatkozó aktivitása nyilvánul. A többi elméletek az ítéletben a tudat sajátos tevékenységét látják ugyan, de ezt majd pusztán analysisnek, majd pusztán synthesisnek minősítik: az egyik szerint az ítélet egy egész képzettartalomnak („összképzetnek“) elemeire, egy gondolatnak alkotórészeire való fölbontása (Wundt), a másik szerint viszont az elemzés az ítélet föltétele ugyan, de az ítélet maga a szétbontott elemek egybefoglalásában áll (Sigwart). Marbe viszont a kísérleti személyeknek élményeikről való beszámolásában az ítélet sajátos, a többi lelki működésektől megkülönböztető jegyeit keresve, arra a negatív eredményre jutott, hogy az ítéleti élménynek *nincsen* sajátos ismertetőjele.

A rendszeres önmegfigyelés módszerével végzett későbbi gondos vizsgálatok nem erősítették meg Marbe fölfogását: az ítéleti élmény sajátos ismertetőjelét sikerült megtalálniok, még pedig egyrészt a tudattartalmaknak egymásra való *vonatkoztatásában*, másrészt az *elismerés vagy elvetés actusában*.

Ha valakitől azt kérdezzük, mennyi 5-ször 5 s azonnal azt feleli, hogy „5-ször 5 = 25“, akkor ez a felelet tartalmát tekintve, azaz *logikai* szempontból,

föltétlenül minden esetben ítélet. Más kérdés azonban, vajjon ítéletnek tekinthető-e *subjective*, a gondolati *élmény* szempontjából? Minthogy az egyszeregy már gyermekkorunkban mélyen emlékezetünkbe vésődött, az idevágó kérdésre legtöbbször gépiesen, minden „gondolkodás” nélkül, begyakorlott associációink alapján válaszolunk. Ez a felelet *objective*, tartalmilag kétségkívül ítélet, azonban senki sem állíthatja, hogy *subjective* is ítéleti élmény útján jött létre. Az ilyen ítélet pszichológiai szempontból *álítélet*. A mikor a kérdést fölteszszük: mennyi 5-ször 5, akkor a kérdezettől azt kívánjuk, hogy olyan számot keressen, mely 5-ször 5-tel az egyenlőség viszonyában van. A számok között csak egy van, mely ennek eleget tesz. Éppen ezért a feleletben adott szám vagy megfelel az 5-ször 5-nek, vagy nem; az előbbi esetben ez a gondolat: „az 5-ször 5 és az n szám között egyenlőség áll fenn”, igaz, az utóbbi esetben nem-igaz. Ugyanígy általában minden gondolat vagy igaz, vagy nem; a gondolatnak jelentése éppen azt fejezi ki, hogy bizonyos (valóságos vagy ideális) tárgyról valami állítható-e vagy sem. A tárgygyal való megegyezés vagy meg nem egyezés nem a gondolkodó akaratától, hanem éppen magának a tárgynak természetétől függ. Ha pl. azt állítom, hogy az 5-ször 5 és a 25 között, vagy a $\sin \alpha$ és a $\cos (90^\circ - \alpha)$ között az egyenlőség viszonya áll fenn, ennek helyessége nem akaratomtól, hanem állításom tárgyától, t. i. az 5-ször 5 és a 25, vagy a $\sin \alpha$ és a $\cos (90^\circ - \alpha)$ közötti *viszonytól* függ.

Ítéleti élmény csak akkor jöhet létre, ha ezt a viszonyt *active* fölismerjük, azaz a *viszony tagjait egymásra vonatkoztatjuk*. Ennek hiányában ha *objective* ítéletet mondunk is ki, nincsen ítéletélményünk. Marbe

egyik kísérleti eljárása az volt, hogy hangvillával hangot idézett elő s a kísérleti személyt arra kérte, hogy ugyanazt a hangot énekelje. Marbe ekkor ilyen ítéletet tételezett föl: „ez a hang azonos az előző hanggal“. Ha a kísérleti személy egyszerűen automatikusan éneklí a jelzett hangot, a nélkül, hogy a kitűzött feladatra gondolna, természetesen nem lehet nála ítéletélményről szó; az ítéletélménynek föltétele annak átélése, hogy ez a hang a hallott hanggal azonos. Az ítéletélményhez szükséges tehát, hogy valami tartalmat bizonyos tárgyra vonatkoztassunk. *Ítéleti actus akkor jő létre, ha valami tartalmat bizonyos tárgyra vonatkoztatunk s ezeknek az ítéletben kifejezett viszonyát állítjuk vagy tagadjuk, azaz mint igazat (vagyis a tárgynak megfelelőt) elfogadjuk, vagy mint nem-igazat elvetjük.* A kinek pl. bizonyos szóra a megfelelő fölérendelt fogalommal kell válaszolnia s így a „csillag“ hívószóra az „égitest“ reactio-szóval felel: ítéleti actust visz végbe, mert ezeket a tartalmakat egymásra vonatkoztatja s abban a meggyőződésben van, hogy az égitest a csillag fölérendelt fogalma. Az ítéleti actust ilyené nem maga az a tény avatja, hogy a feladatnak objective eleget teszünk, hanem az is szükséges hozzá, hogy *subjective* a tárgyra vonatkoztassuk.

Eddigi elemzésünk alapján az ítélet *teljes* élményében a következő mozzanatok különböztethetők meg: a) valamely *tárgy* tudata, melyre valami tartalmat vonatkoztatunk; pl. „a test kiterjedt“ ítéletben a „test“ a tárgy; b) annak tudata, *a mit* a tárgyra vonatkoztatunk („kiterjedt“); c) a kettő között való *viszony* (egyenlőség, különbözőség, okság, birtokviszony, tulajdonság, alárendeltség, stb.) tudata; d) az



a meggyőződés, hogy ez a viszony valóban érvényes (igaz) vagy nem érvényes. Mindez természetesen csak pszichologiai elemzés eredménye s nem jelenti egyszersmind azt, hogy mindenki, a ki ítéleti actust hajt végre, élményében mind a négy mozzanatot világosan meg tudja egymástól különböztetni.¹

A vonatkoztatás (viszonyítás) gondolatactusa nemcsak azokban az ítéletekben van meg, melyek fogalmakat tartalmaznak, hanem az ú. n. szemléleti (észrevételi) ítéletekben is. Ezekben a szemlélet tartalmából bizonyos mozzanatot kiemelünk s egy másik mozzanatra vonatkoztatunk. Ha pl. egy virágzó rózsza láttára ezt a szemléleti ítéletet alkotom meg: *a rózsza virágzik*, a virágzás mozzanatát emelem ki s vonatkozatom a szemlélet tárgyára, a rózsára; *a rózsza piros*, *a rózsza illatos* ítéletekben hasonlóképen egy színtartalmat vagy szagtartalmat vonatkoztatok a tárgyra, mint ennek egyik tulajdonságát: ez a rózsza a piros szín birtokosa s nem a sárgáé (birtokviszony); a piros szín a rózsához hozzátartozik, ehhez a rózsához, ennek a rózsának tulajdonsága. A „*piros rózsza*” szemléletét „*ez a rózsza piros*” ítélettől éppen a vonatkoztatás sajátos actusa különbözteti meg: ebben rejlik a szemléletnek és a szemléleti ítéletnek különbsége. Hasonlókép áll a dolog a pusztá képzettartalom (elképzelés) és az ítélet között: más a *piros rózsza* mint képzettartalom s más *a rózsza piros* ítélet; az előbbi által csak elképzelünk (elgondolunk) valamit (a rózsát, a piros színt),

¹ A vonatkoztatási élményeknek a rendszeres önfigyelés útján való észrevételére nézve l. A. Messer: Exper. psychologische Untersuchungen über das Denken. Arch. f. d. ges. Psychol. 1906. 8. köt. 1—225. J. Geyser: Einführung in die Psychologie der Denkvorgänge. 1909. 58—61. 1.

az utóbbi esetben azonban bizonyos tartalmakat egymásra vonatkoztatunk, viszonyukat megállapítjuk.

Mivel az ítézés lényege elsősorban a tudat *vonatkoztató (viszonyító) tevékenysége* (összehasonlítás, megkülönböztetés, azonosítás) a következőkben először ezt kell tüzetes vizsgálat tárgyává tennünk.

3. A lelki életnek részint nyílt, részint burkolt sensualistikus fölfogása, mint főkép a XVIII. századbeli angol psychológiának öröksége, a legújabb időkig igen megnehezítette mindazoknak az élményeknek fölismerését, melyek *nem-érzéki, nem-szemléletes* természetűek. A lelki életnek a rendszeres önfigyelés útján való elemzése azonban a tudatnak mindig több és több olyan mozzanatát mutatja ki, mely nem vezethető vissza érzéki eredetű szemléletes tartalomra, hanem sajátos *actus-élmény*, mely az érzéki tartalmakra csak ráirányul, ezeket egymásra vonatkoztatja, összefüggésbe hozza, egységbe foglalja.

Az actusoknak, mint nem-szemléletes élményeknek, egyik legjellemzőbb fajtát alkotják azok, a melyek a tárgyak *viszonyaira*: egyformaságára, hasonlóságára, különbözőségére, egységére, stb. vonatkoznak, vagyis a *viszonyító, vonatkoztató actusélmények*. Ezek tüzetesebb elemzését egyebeken kívül itt az a tény teszi különösen szükségessé, hogy azoknak a lelkijelenségeknek lényege, melyeket szűkebb értelemben *gondolkodásnak* nevezünk s melyeknek psychologiai természete legjellemzőbben az ítéletekben nyilvánul, éppen viszonyító actusokból áll. Kit mondunk éleselméjű gondolkodónak? Azt, a ki minden elrejtett *különbséget* fölismer. S kit mélyelméjű gondolkodónak? A ki minden titkos *hasonlóságot* meglát. Akármilyen bonyolult a gondolkodás, végső elemzésben a külön-

féle viszonyító actusok munkája. Ezek elemzésének nyilvánvalóan azokból az *elemi* élményekből kell kiindulniok, melyek nem elvont fogalmi, hanem szemléletes természetű tartalmakra vonatkoznak. Ezek vizsgálata szolgálhat azután a bonyolultabb gondolkodásban rejlő viszonyító lelki tevékenységek elemzésének alapjául.

Ha két színfolt vagy két különböző hosszúságú vonal van előttem, rájuk pillantva, esetleg oly élményem támad, melyet ilyenformán fejezek ki: „*közvetlenül látom*, hogy a két szín egyforma“, vagy „*hogy a két vonal közül az egyik nagyobb, mint a másik*“. Az egyformaságot vagy különbözőséget nem valami másból következtetem ki, hanem mintegy közvetlenül veszem észre, mint önmagától adottat fogom föl. Az ilyen viszonyokra vonatkozó élményünket *viszony-észrevételnek* is nevezhetjük.

Jöllehet ilyen értelemben viszonyokat „*észrevehetünk*“, ez azonban mégsem ugyanolyan érzéki módon történik, mint a viszonyok tagjainak (színeknek, vonalaknak stb.) szemlélete. Ha tudatunkban két színtartalom merül föl (pl. a fehér és a fekete), egy *új*, *harmadik* tartalom is fölléphet benne: a két színtartalom *különbözősége*. Bizonyos vörös színt egy másik vörössel egybevetve, esetleg hasonlóknak vagy éppen egyformáknak találjuk őket. A hasonlóság vagy egyformaság tudata a két vörös színtartalom mellett szintén *új*, *harmadik tartalom*, mely a másik kettőből le nem vezethető, mert egyik vöröshöz sem hasonló. A hasonlóság, egyformaság, különbözőség kétségkívül *nem-érzéki természetű* tartalom, jóllehet azokat a tárgyakat, melyek között hasonlóságot, egyformaságot, különbözőséget veszünk észre, a tudatban érzéki termé-

szetű szemlélet- vagy képzettartalmak képviselik. Ha pl. a zöld színt a keserű ízzel összehasonlítjuk és különbségüket észreveszszük, az így észrevett különbözőség sem nem szín, sem nem íz: hogy a zöld a keserőtől különbözik, azt sem nem látjuk, sem nem ízleljük, mert csak színt láthatunk, de nem ízt és csak ízt ízlelhetünk, de nem színt. Ha tehát két érzéktérülethez tartozó tárgyak különbözőségét pusztán érzéki szemlélet útján kellene felismernünk, akkor a világ végéig sem ismerhetnők fel. A hasonlóság, egyformaság, különbözőség, stb. viszonyainak tudata nem vezethető le pusztá érzetektől, jöllehet ezeken alapul: *a viszonyélmények a tudatnak nem-érzéki természetű tartalmai* (v. ö. I. köt. 200. l.).

A viszonyoknak a tudatban való felmerülése a jelzett esetekben érzettartalmakhoz kapcsolódik. Az érzettartalmaknak okai az érzéki ingerek. Vajjon azonban az érzéki ingerek ugyanilyen értelemben okai-e az érzettartalmak közötti *viszonyok* (hasonlóság, egyformaság, különbözőség) *észrevételének* is, vagy pedig ezeknek a viszonyoknak észrevételéhez még külön lelki tevékenység is szükséges?

Számos lélekbúvár szerint a viszonytartalom legelembb alakjában nem egyéb, mint ugyanazoknak az objectív ingereknek egyenes hatása, melyek az érzeteket keltik, avval a különbséggel, hogy az egyformaság, hasonlóság, különbözőség stb. benyomásának keletkezéséhez az ingerek nagyobb számának, legalább kettőnek, kell hatnia. „Ugyanaz a szem és fül — mondja Ebbinghaus —, mely a színeket és hangokat közvetíti, értesít bennünket ezek egyformaságának vagy különbözőségének viszonyairól; az egyiket egészen ugyanazon a módon élem át, éppen

olyan érzéki elevenséggel és éppen úgy reflexio nélkül, mint a másikat.“¹ Azonban hogyan értesíthetne bennünket a szem és a fül az érzettartalmak egyformaságáról vagy különbözőségéről, a mikor a szem csak színeket s nem hangokat, a fül csak hangokat s nem színeket közvetít tudatunk számára? *A viszony tudata attól a két tartalomtól, melynek viszonyát észreveszszük, teljesen különböző tartalom*; észrevétele csak feltételez két szemléleti tartalmat, melyek érzéki ingerek behatása útján merülnek fel a tudatban. Mihelyt az érzéki tartalmak fölmerültek, a közöttük levő viszonyok is adva vannak; azonban csak igen csekély azoknak a viszonyoknak száma, melyek valóban tudatossá válnak, azokéhoz képest, melyeket nem veszünk észre. Pl. észreveszszük két hang magasságbeli különbségét, de ugyanakkor észrevétlen marad a két hangnak az erősség szempontjából való egyformasága, esetleg egyidejűsége vagy egymásutánisága. Hogy tehát a tartalmak észrevétele mellett ezen tartalmak között fennálló viszonyokat is észrevegyük, ehhez az eredeti tartalmak észrevevésehez szükséges lelki tevékenységen kívül *még külön lelki actust* kell végrehajtanunk.

Ennek a lelki actusnak természetét olyan élményeinkből állapíthatjuk meg, melyek a tudatos összehasonlítás alkalmával merülnek föl. Ha két érzettartalomnak, pl. két súlynak, két hangnak, két színnek egymáshoz való viszonyát (egyformaságát vagy különbözőségét) akarjuk megállapítani, a mint ez az inger-

¹ *H. Ebbinghaus*: Grundz. d. Psychol.² I. 42. §. A viszony-élményt az egyszerű érzéki minőség élményéhez hasonlítja *R. S. Woodworth*: The Consciousness of Relation. Essays Philosophical and Psychological in Honour of W. James. 1908. 491—499.

küszöbökre, különbségi küszöbökre, az érzetminőségeknek rokonságuk szerint való rendezésére vonatkozó vizsgálatokban történik, akkor mindig az egyik érzet-tartalmat a másikhoz viszonyítjuk, vagyis az egyik súlyt, hangot, szint a másikhoz mérjük. A viszonyítás lelki actusa tehát valamely tartalomnak oly észrevételében áll, melyet egy másik tartalomra való tekintettel vizsgálunk végebe. Ha két tartalmat, melyek valamely viszonyban állanak, együttesen szemlélünk, ez magában véve még nem jelenti, hogy viszonyukat is észre- veszszük. Ugyanazokon az érzéki tartalmakon egészen különböző viszonyészrevételek alapulhatnak: *A* és *B* egyenesek között e pillanatban „az *A* hosszabb *B*-nél” viszonyt, a következő pillanatban pedig azt a viszonyt állapíthatom meg, hogy az egyik jobbra van, a másik balra. Nyilvánvaló ebből, hogy a viszonyészrevétel nemcsak az érzéki adatoktól, hanem külön lelki actusainktól is függ. Hogy a viszonyok sajátos élmény-actusok tárgyai, ezt már *Platon* és *Aristoteles* észre- vette. Az előbbi *Theaitetos*-ában (185 D) a hasonlóság és a nem-hasonlóság, az azonosság és az egység észre- revését kivonja az érzékek munkája köréből s „a lélek saját erejének” tulajdonítja; *Aristoteles* pedig a viszonyok fölismerését nem az egyes érzékek munkájának, hanem az ezek fölött álló sajátos lelki tevékenységnek, az αἰσθητήριον κοινόν actusának minősíti.

Hogy a viszonyban levő tagok észrevételén kívül a viszonyok fölfogásához külön lelki actus szükséges, kísérleti vizsgálatok is igazolják. Különösen jelentősek e tekintetben *A. Grünbaum* kísérletei.¹ Rövid ideig

¹ *A Grünbaum*: Über die Abstraction der Gleichheit. Ein Beitrag zur Psychologie der Relation. Arch. f. d. ges. Psychol. 1908. 12. köt. 340—478. 1.

fehér ernyőn két csoport vonalalakzatot exponált, még pedig mindkét csoportban egy-egy olyan alakzatot is, mely a másik csoportban levő alakzatok egyikével egyforma volt. A kísérleti személyek föladata az volt, hogy egyforma alakzatokat keressenek s ezeket megjegyezvén, a kísérlet után azonnal rajzolják le, egyzsersmind élményeikről híven beszámoljanak. Grünbaum az egyformaság viszonyának nyolczféle fölismerési módját állapította meg. Általában az alakzat ismétlődése az alakzat világos felfogását nagyban növeli s a figyelmet magára vonja. Az egyforma alakzatok különös módon föltűnők, mielőtt még egyformaságukat megállapítanók; az egyforma alakzat a másik fölfogását támogatja, a többi alakzat közül kiemeli. Ezekből a kísérletekből az is kitűnt, hogy *az egyformaság viszonyának észrevétele több tekintetben független az egyforma két tartalom észrevételétől*. Megtörténik ugyanis, hogy a kísérleti személy az egyformaságot megállapítja s csak azután fogja föl világosan a második egyforma alakzatot; vagy pedig mindkét egyforma alakzatot világosan fölfogja, de egyformaságukat csak utólag állapítja meg, vagy esetleg észre sem veszi. *A tartalmak fölfogásához tehát még egy lelki actusnak kell hozzájárulnia*, hogy a kísérleti személy az egyformaság viszonyát megállapítsa. Erre mutat az is, hogy a míg a viszonyban levő tagokat lényegileg egyforma módon fogjuk föl, addig viszonyuk fölfogása nyolcz különböző módon történhetik. Ha a tartalmak fölfogása egyzsersmind viszonyuk fölfogását is jelentené, mint Condillac óta sokan gondolják, akkor hogyan volna lehetséges, hogy ugyanazon két tárgy között különböző időben többféle viszonyt vehetünk észre?

A viszonyéészrevétel vagy *egyidejűen* vagy *egymásután* adott tagokra vonatkozhatik (*simultan* és *successiv* viszonyéészrevétel).

Ha a két tag *egyidejűen* van adva, akkor a közöttük levő viszony (pl. két szín hasonlósága) kétféle módon válhatik tudatossá: vagy mint olyan viszony, melyet mintegy a két szín között lebegőnek érzünk; vagy mint olyasvalami, a mi voltaképp csak az egyik színhez tartozik, de úgy, hogy a másik színre való tekintettel gondoljuk. Az előbbi esetben egyszerűen a két szín között fennálló hasonlóságról vagy különbözőségről szólunk, az utóbbi esetben pedig ilyen kifejezést szoktunk használni: *B* hasonlít *A*-hoz s ekkor a viszony elsőrendű hordozójaként *B*-t érezzük s *A*-ra csak mintegy tekintettel vagyunk. A *simultan* viszonyéészrevételnek ez a két tipikus faja a viszony tagjaira irányuló lelki actusok különböző természetétől függ. Ha a hasonlóság mintegy két szín között lebegőnek tűnik föl (*B* és *A* hasonlók), akkor közvetlenül és igazán a viszonyt élem át, a színek pedig csak mintegy ennek a viszonynak alapjai, végső pontjai állanak előttem és mint ilyenekre mind a kettőre egyformán esnek a lelki actusok megvilágító sugarai. A viszony mindkét tagon egyenlő súlylyal látszik nyugodni. Egészen más az élményem, ha *B* szint *A*-hoz hasonlónak találom. Ekkor a viszonyéészrevétel pillanatában a *B*-re irányul önálló lelki actus és csak közvetve térül a figyelem *A*-ra. A viszony tudata azonban úgy tűnik föl, mintha pusztán a *B* szemléletének alapján épülne föl, csupán a *B*-re támaszkodnék, míg *A*-ra csak egy mellékes „iránytudat” vonatkoznék. Jellemző ez a kifejezés: „*B*-nek hasonlósága *A*-hoz.” Itt tehát *B* a fontos; hogy *A* is érzékiileg jelen van, ez a viszonytudat közvetlenül s hirtelen felmerülő kész állapotában majdnem jelentéktelen. *Brunswick*, a kinek finom elemzése derített leginkább fényt a viszonytudatra, az egyidejű viszonyéészrevétel első fajtát *kéttagú*, második fajtát pedig *egytagú* viszonyéészrevételnek nevezi.¹

Vannak viszonyok, melyek mindkét formában átélhetők (hasonlóság, egyenlőség, különbözőség); van azonban olyan viszony is, melynek élménye csakis egytagú lehet. Ilyen a

¹ L. erre s a következőkre nézve *A. Brunswick: Das Vergleichen und die Relationserkenntnis. 1910. Gemelli: Il metodo degli equivalenti. 1914.*

fokozás viszonya. Két, kezünkben egyidejűen mérlegelt súly közül csak akkor lép föl a „nehezebb“ viszony élménye, ha lelki actusom a nehezebb *B*-re irányul; ha *A*-ra irányul, akkor a „könnyebb“ viszonyészrevétel keletkezik. Mindkét ítéletben („*B* nehezebb, mint *A*“ és „*A* könnyebb, mint *B*“) ugyanazt fejezem ki, de a két ítéletnek alapjául különböző viszonyészrevétel szolgál.

A viszonyészrevételnek másik faja az, a mikor a tagok érzékileg (objective) sincsenek egyidejűen adva, hanem *egy-másután*. A tárgy eltűnt és csak a *B*-re vonatkozó tudattartalom actualis. *B* szemléletével együtt azonnal felmerül az *A*-hoz való hasonlóság, különbözőség stb. viszonyának tudata, miközben a viszony igazi alapját *B*-ben érezzük, az *A* tag felé pedig csak egy szemléletes ráirányulás fordul. Nyilvánvaló, hogy ez a *successiv viszonyészrevétel* ugyanazon phaenomenologiai természetű, mint a simultan viszony szemlélet fönnbbi második típusa, az az egytagú és pedig *szükségképen egytagú viszonyészrevétel*. T. i. az egyik tag egyoldalú figyelembevétel alatt jó létre a másik taghoz való viszony tudata s ez szolgál azután az ítélet alapjául. Mindkét esetben a viszonyító actusok egymásután lépnek föl: actualisan csak az egyik tagot vesszük észre s mégis mindkettőt viszonyítjuk.

Ebből egyszersmind világos annak a kísérletnek jogosult-lansága, mely a *successiv viszonyészrevételt* a *simultánra* akarja visszavezetni oly módon, mintha az érzékileg adott tagot a másik tag földézett *emlékképével* hasonlitanók össze. Ez az összehasonlítás kétségkívül előfordulhat, azonban nem feltétlenül. A mindennapi élet azt mutatja, hogy legtöbbször minden ilyen összehasonlítás nélkül jó létre a viszonyészrevétel. A mikor valamely rég nem látott ismerősünkkel hirtelen találkozunk, gyakran azonnal ezt mondjuk: „jobb színben vagy“, miközben egyáltalán nem merül föl tudatunkban ismerősünk régibb szemléletes képe, hogy ezzel a mostanit összehasonlítsuk: a *viszony-észrevétel* önkénytelenül merül föl, sőt néha majdnem előbb, mintsem ismerősöm jelenlegi szemléleti képe kellően kialakulhatott volna. A régibb kép pedig mint valami „latens tudás“ szerepel, a nélkül, hogy tudatossá válnék és képszerűen jelentkezne. Ugyancsak szembeszökően nyilvánul a viszony-észrevétel egytagúsága akkor, ha valakit meglátva, első hirtelen benyomásunk egy másik arczczal való feltűnő hasonló-

sága, ez utóbbi azonban, mint emlékkép, nincsen tudatunkban, sőt éppen fejünket törjük rajta, vajjon a látott egyén kihez is hasonló? Az emlékkép tehát ránk nézve egyelőre ismeretlen s e mellett mégis átéljük egy adott szemléleti képhez való hasonlóságát. E tény magyarázatára föl kell tennünk az emlékkép valamiféle lappangó (latens) földidézését, különben a viszony élménye érthetetlen ellenmondás.

Hogy a viszonyítás élménye mennyire önálló, másra vissza nem vezethető lelki actus, különösen akkor tűnik ki, ha *viszonyokat viszonyítunk*. Adva lévén *a* és *b* tárgy viszonya, *c*-hez oly tárgyat keresünk (egyelőre *x*), mely ugyanabban a viszonyban van vele, mint az *a* a *b*-vel. Ilyen vizsgálatoknál pl. különböző színárnyalatú, alakú vagy nagyságú papiroslapokat használhatunk úgy, hogy közülök *a* alá *b*-t helyezzük s *c*-hez ugyanilyen viszonyban állót keresünk. Az efajta élményekről való beszámolásokból kitűnik, hogy az egyik tagpártól elszigetelhetjük a tiszta viszonytartalmat s átvihetjük egy másikra, sokszor a nélkül is, hogy ebben szó vagy más szemléletes segítőeszköz támogatna bennünket. Ha az $a : b = c : x$ -hez formulát pl. ilyen tagokkal töltjük ki: Anglia : London = Japán : *x*; apa : fiú = anya : *x*, arcz : szem = hegy : *x*, akkor a Tokió, leány, tó (tengerszem) keresett viszonytagok önkénytelenül merülnek föl: az első pár viszonyát önmegfigyelés útján alig észrevehető actussal viszsziük át a másik párra. Ha azonban nem ennyire könnyű a hiányzó viszonytag megtalálása, akkor egy ideig maga a viszony van meg tudatunkban, mint nem-szemléletes, képnélküli gondolat vagy „iránytudat“ s csak később öltözködik szóba. A viszonyt tehát (pl. a mellékrendeltséget, alárendeltséget, hasonlóságot stb.) mint a tagoktól független tartalmat is átéljük. Logikai szempontból a tagok megállhatnak viszony nélkül, de

a viszony sohasem tagok nélkül, mert hisz mindig valami tárgyak viszonyának kell lennie. Ez a gondolat ugyanebben az összefüggésben nem áll helyt a lelki életre nézve, éppúgy, a hogy ez az axioma: „az egész egyenlő részeinek összegével“ érvényes a matematikában, de nem vihető át a psychológiába ilyen formán: „az egész élménye egyenlő részei élményeinek összegével“. Hasonlókép az a logikai axioma, hogy „viszony lehetetlen tagok nélkül“, nem tolható egyenest át a psychologia területére oly módon, hogy „a viszony élménye lehetetlen a tagok élménye nélkül“. Igenis, egy viszony élménye lehetséges concret tagpárok átélése nélkül. Adva lévén egy viszony (pl. a fogalmaknál: fölérendeltség, mellérendeltség), ehhez tagokat keresünk: *ilyenkor a viszony tudata nem foglalja már eo ipso magába bizonyos tagok tudatát*. Éppen az a tény, hogy a viszonyok a tagoktól elszakítva is, mint *nem-szemléletes tartalmak*, szerepelhetnek a tudatban, az elvont gondolkodás lehetőségének egyik legfőbb föltétele.

Az eddigiekben elsősorban a *viszonyészrevételt* elemeztük, azokat a viszonyító actusokat, melyek érzéki tárgyakra vonatkoznak, de maguk nem érzéki természetűek. Ezeken alapulnak az ú. n. *szemléleti ítéletek*. A *viszonyészrevétel* actusa mellé állíthatjuk a *viszonygondolat* actusát, mely nem érzéki-szemléleti, hanem elvont fogalmi vagy ideális tárgyakat vonatkoztat egymásra.

Bonyolultabb gondolkodási élményeinknek ezek a viszonyító actusok a legfontosabb elemei. Minden ítélet lényegében viszonyállítás. A gondolkodásnak mindig az a föladata, hogy a tárgyak között új viszonyokat ismerjen föl. Mire törekszik minden tudomány?

Arra, hogy tárgyai vagy tárgyainak részei között főnnálló sajátos viszonyokat megtalálja. A bonyolult összefüggések egyszerűbbekre vezethetők vissza, a milyen a hasonlóság, egyenlőség, fokozás, realis és logikai függés, az egész és rész viszonya stb. A viszonyoknak maguknak vizsgálata nem a psychológiának, hanem egy külön philosophiai tudományágnak, az általános viszonyelméletnek (mondhatnók *logológiá*-nak) tárgya lehetne. Ennek körvonalai bontakoznak ki *Meinong*nak tárgyelméletéből, *Husserl*nek újabb értelemben vett phaenomenológiájából és *Russel*nek symbolikus logikájából.

Az érzéki ingerek hatása útján keletkező, psychophysikai természetű tényekkel szemben éppen a viszonyító actusokban nyilvánul legjellemzőbben a tudat sajátos szellemi, a passiv benyomásokon fölülálló s ezeket földolgozó tevékenysége. Szellemi mivoltunknak negativ bizonyítéka, hogy a lelki élet anyagi folyamatokra vissza nem vezethető; a viszonyító actusokban szellemiségünknek positiv ismertetőjelét pillanthatjuk meg.

4. Az ítéleti élmény főmozzanata a viszonyító actus. Vajjon kimerül-e ebben a teljes ítéleti élmény? nem fedezhetők-e föl ebben még egyéb lelki mozzanatok is?

Ha a tudat két tárgyát egymásra vonatkoztatjuk, *logikai* (objectiv) szempontból már ítélet jó létre, azaz két tartalom viszonyát kifejező gondolat, mely igaz vagy nem-igaz. Ez azonban *subjective* az egyén számára, a ki tudatában a tárgyakat egymáshoz viszonyítja, csak akkor válik valóban ítéleti élménynyé, ha az a meggyőződés is kíséri, hogy a tárgyak fölismert viszonya igaz, illetőleg nem-igaz. Két tartalom egyformaságának, hasonlóságának vagy különbözőségének egyszerű, önkénytelen átélését pusztán azért,

mert viszonyító actusból származik, még nem minősíthetjük ítéletnek. Az ítéletnek a viszonyító actus mellett másik, elengedhetetlen élménymozzanata a tárgyak között gondolt viszony *igazságértékére* vonatkozó állásfoglalás: az *elfogadás* vagy *elvetés*, az *állítás* vagy *tagadás*. A pusztá viszonytudat nem elégséges arra, hogy valamely élménynek ítéletjellegét kölcsönözzön; ez abból is kitűnik, hogy mások kijelentéseinek megértésénél az alany és az állítmány viszonyát gyakran felfogjuk ugyan, a nélkül, hogy egyszersmind ítélnénk is. Az ítéletélmény csak akkor következik be, ha a megértett vagy fölismert viszonyt elismerjük vagy elvetjük, a hozzánk intézett kérdést állítjuk vagy tagadjuk. Ha valaki könyv nélkül megtanult szöveget fölmond, mely objective (tartalmilag) ítéletekből áll, a nélkül, hogy ezek tárgyi érvényességén vagy érvénytelenségén gondolkodnék, akkor subjective nincsenek ítéleti élményei, habár a viszonyító actusok, melyek a szöveg megértéséhez szükségesek, nem hiányzanak. *Az elismerés vagy elvetés az ítéleti élmény sajátos elemi mozzanata.*

Mivel a viszonyító actus egymagában nem elégséges ahhoz, hogy egy élményt ítéletté avasson, könnyen juthatunk arra a gondolatra, hogy ez a jegy általában nélkülözhető az ítéleti élmény meghatározásában s hogy az utóbbi lényege pusztán az elismerés vagy elvetés actusában áll, mely egészen jól *egyetlen* tudattartalomra is vonatkozhatik; míg ha a viszonyító actus is az ítélet lényegéhez tartozik, akkor legalább két tartalomnak kell az ítéleti élmény alkalmával jelen lennie a tudatban. Az ítéletnek ezt az elméletét *Fr. Brentano* fejtette ki.¹ Szerinte valamennyi ítélet, melynek viszonyító formája

¹ *Fr. Brentano: Psychologie. I. 1874. 266—305. V. ö. A. Marty: Untersuchungen z. Grundlegung d. allgem. Grammatik. I. 1908. 226—279.*

van: *A* est *B*, a következő egyszerű egytagú ítélet-alakra vezethető vissza: *A* est. Ebben az ítéletben az *est* nem olyan állítmányt jelöl, melyet az *A*-ra mint alanyra vonatkoztatunk, hanem lelki magatartásunk sajátos actusát az elgondolt *A*-val szemben, t. i. az *A* elismerésének actusát. Ítélni tehát annyit jelent, mint elismerni vagy elvetni. Az elismerésnek vagy elvetésnek pedig *egy* tudattartalom is lehet tárgya.

Brentano ezen felfogásának tarthatatlansága azonnal kitűnik, ha arra gondolunk, hogy az elismerés, az igaznaktartás ismertetőjele tudatunk egyetlenegy tartalmára, melyet semmiféle más tartalommal nem hozunk viszonyba, voltaképp nem is alkalmazható: értelmetlen volna, ha pl. egy elszigetelt tartalomra, egy *c* hangra, egy kék színre, azt mondanók, hogy igaz. Csakis azt, a mit a *c* hangról, a kék színről gondolunk, tartathatjuk igaznak vagy nem-igaznak. Az elismerés, az igaznak tartás magában nem teremti meg az ítéletet, hanem már föltételez valami állítást, valami viszonyítást, vonatkoztatást s benne éppen az erre vonatkozó személyes állásfoglalásunk nyilvánul meg.

Ha Brentano értelmében *egyetlen* tartalom elismerése (igaznaktartása) annyit jelent, hogy valamely (valóságos vagy ideális) tárgynak megfelel: akkor már ez utóbbival a tartalmat viszonyba hoztuk volna s így már egy viszony elismeréséről van szó. Ha pl. az „*A* est” = „*A* létezik”, akkor ez annyit jelent, hogy az *A* tartalomnak (képzetnek) tudatunkon kívül egy jegyeiben vele megegyező *A* dolog felel meg. Ez azonban már viszonyítást tartalmaz. A „van Isten” ítéletben pl. az Isten szóval kifejezett tárgynak valóságos létezését tulajdonítunk, más szóval: azt a tényállást, hogy Isten van, elismerjük. Az ítélet értelme így is kifejezhető: az Isten valósággal létező valami. Ekkor a viszonyított tartalmak kettőssége a nyelvi szempontból is világosan előtérbe lép. Mindebből következik, hogy a viszonyító actus az ítélet elengedhetetlen alkotó-eleme s hogy az elismerés vagy elvetés, mint az ítéleti élmény másik főmozzanata, éppen a tartalmaknak egymásra vonatkoztatásában kifejezett viszony helyességére vagy helytelenségére vonatkozik. *A vonatkoztató (viszonyító) actus és az elismerés (vagy elvetés) együttesen alkotják a teljes ítéleti élményt.*

Az ítéleti élménynek két főmozzanata (a viszonyítás és az elismerés actusa) *nyelvi* szempontból különböző módon jut kifejezésre. Általában az ítéleti élmények leírásánál a nyelvi formák egyoldalú figyelembevétele félrevezető. Úgy látszik pl., mintha azok az ítéletek, melyek az ú. n. személytelen (impersonalis) mondatokban nyernek kifejezést (mint a milyenek: esik villámlik, fagy), nem tartalmaznának viszonyító actust. Valójában azonban ekkor is megvan a vonatkoztatás bizonyos folyamat s történésének helye vagy ideje között, csakhogy az ehhez szükséges kéttagúság nyelvileg nem nyer kifejezést. Továbbá az ítéleti actust átélhetjük a nélkül, hogy szavakban megformuláznók. Esetleg nem szavakban, hanem más módon adunk az ítéleti élménynek kifejezést: fejbólintással, fejrázással, kézmozdulattal. A nyelvi kifejezés sokszor tökéletlen; vagy a viszonyításnak, vagy az elismerésnek külön szóban vagy szóalakban való kifejezése elmarad. A kérdésekre adott „igen” s „nem” válasz pl. csak az elismerés vagy elvetés actusára utal; a megfelelő tartalmak s ezek viszonyítása csak az ítélő tudatában van adva. Ha valakit egy társaságnak bemutatunk és pusztán nevét mondjuk, a név voltakép a következő ítéletet helyettesíti: „ez X úr”.

Az elismerés vagy igaznaktartás élménye a viszonyítás élményével egyidejűleg lép föl, mintegy összeolvad vele akkor, ha olyan ítéletekről van szó, melyek igen gyakori, közönséges szemléleti tartalmak sokszor észrevett viszonyára vonatkoznak. Az ilyen ítéletekben egyébként a viszonyítás élményét csak úgy vehetjük külön észre, ha más viszonyítás nélkül, gépiesen fölmerülő tudattartalmakkal összehasonlítjuk. Viszont az elismerés vagy elvetés élménye akkor lép világosan

a tudat előterébe, ha az ítéleti actus nem megy végbe símán és minden akadály nélkül, vagy némi kétség és megfontolás kíséri. Azok az ítéletek, melyek minden külön vizsgálódás nélkül jönnek létre, *naiv* ítéleteknek, azok pedig, melyek bizonyos meggondolás, elmélkedés alapján keletkeznek, *reflectált* ítéleteknek nevezhetők. Az igaznaktartás, mely burkoltan már a naiv ítéletben is benne van, a reflectált ítéletben tudatosan, mint olyan lép föl.

5. Ha valaki a könyv fehér papirosán a fekete betűket látja s a kettő színét összehasonlítva, megalkotja ítéletét: „az egyik szín különbözik a másiktól“, akkor ezen ítéletének igazságába vetett meggyőződése (az elismerés actusa) az *evidentia* *élményén* alapul. Azt ugyanis, a mit a két színről állít, t. i. különbözőségüket, egyenest és közvetlenül veszi észre, „evidensen“ belátja. Az *evidentia* *psychologiai szempontból az ítélet tárgyainak viszonyaiba való közvetlen belátás élménye*. Ha valaki arra kér, hogy magyarázzam meg neki a „különбözőség“ jelentését, nem járhatok el másképen, mint úgy, hogy ugyanazon föltételek közé helyezem a kérdezőt, mint a melyek közepett magam evidensen átélem pl. két szín különbözőségét: elébe helyezek két különböző színt, összehasonlítottam vele s azt mondom neki: a mit az egyikről a másikra tekintve közvetlenül észreveszel, ez az, a mit a „különбözőség“ jelent. Az itt jellemzett *evidentia-élmény* az érzéki szemléleti tartalmakra vonatkozott. Ugyanígy, sőt talán meggyőzőbb módon, éljük át az *evidentia-élményt* az elvont gondolati tárgyakra nézve. A ki tudatában van a 8 és 6 számok értelmének, másrészt a 14 szám értelmének és a $8+6$ értelmét összehasonlítja a 14-ével, azonnal közvetlenül belátja

a két tartalom egyenlőségi viszonyát. Ha valaki azt mondja, hogy „5 egyenlő 7-tel“, azonnal közvetlenül belátjuk, hogy ezek a tartalmak nem állanak az ítélet által kifejezett egyenlőségi viszonyban s ezért az ítélet tartalmát, mint helytelent, elvetjük.

Pusztán az a körülmény, hogy egy ítéletet megértünk vagy mondatban kimondunk, még nem teszi számunkra az ítéletet evidenssé. Ugyanazt az ítéletet megalkothatjuk „belátó“ (evidens) módon is, meg „vakon“ is. A belátás nem tekinthető valami mystikus megvilágosodásnak, mely útbaigazít, hogy hol az igazság. A mennyiben az ítélet jelentését a tárgyra vonatkozóan közvetlenül belátjuk, annyiban fogjuk föl az ítélet igazságát. A mikor az ítélet tartalmát „igaznak“ tartjuk, a tartalmat gondoló alanytól, ennek subjectív tetszésétől elvonatkozunk; az ítélet igazsága „tárgyilag“, magunktól, énünktől függetlennek tűnik föl, mint időtlen maradandó valami. Az ítélet logikai jelentése, mint „igazság“ igaz marad, jöllehet a legtöbb ember észszel soha föl nem éri; a felső matematika igazságai pl. magukban igazak, jöllehet az emberiség legnagyobb része számára sohasem válnak evidensekké.

Éppen ezért szigorúan meg kell különböztetnünk az objectív *logikai evidentiát* és a subjectív *evidentia-élményt*. Az evidencia nem abban az értelemben subjectív, hogy egy ítélet azért igaz, mivel az ítélő alany magát kényszerítve érzi az igaznaktartásra, hanem ellenkezőleg, az evidens ítéletnek szükségképi objectív igazsága szolgál alapul arra, hogy az alany ezt igaznak tartsa. Valamely ítélet nem azért „világos“ (evidens), mert az alany „belátja“, hanem az alany azért „látja be“, mert önmagában „világos“, vagyis igaz.

A psychologismusra igen jellemző, hogy ezt a két dolgot mindig összetéveszti: a logikai evidentiát, mely a tárgyban gyökerezik, és az igaznaktartás élményét. A psychologismus azt állítja, hogy valami azért igaz, mert belátjuk s nem azért látjuk be, mert igaz, mert magát az objectív tényállást vagy viszonyt szemléljük.

Az igazság lehető ismertetőjelei közül a közvetlen evidencia a legalapvetőbb. A hol ítéleti actusunk evidentián alapul, ott a kételkedés számára nincsen hely. Ehhez a bizonyossági tudathoz természetesen szükséges, hogy az evidentiát valóban átéljük, vagyis az ítélet jelentése nem pusztán nyelvi formájában, a mondatban, álljon előttünk s az ítélet tárgyairól ne csak határozatlan, hanem egészen tiszta és világos fogalmunk legyen. Sokszor az utóbbiak hiányában az igazi evidencia-élmény helyett megelégszünk ennek felületes pótlékával is: „érzem, hogy igaz“.

Ha az elismerés (igaznaktartás) valódi evidencia-élményen alapul, akkor tisztán ismerési és nem akarati actus: a tárgyaknak az ítéletben kifejezett viszonyát közvetlenül belátjuk s éppen ezért igaznak tartjuk. Az igaznaktartás azonban *tiszta akarati actuson* is alapulhat: fölveszem, hogy ez a gondolat igaz s ebben oly biztos vagyok, hogy nem is tartom szükségesnek igazolni, vagyis evidencia-élményre alapítani. Az ilyen „akart elismerés vagy igaznaktartás“ indítéka nagyon különböző lehet. Leggyakrabban a következők érvényesülnek: valamely tekintélybe vetett föltétlen bizalom (hit), az általános meggyőződés, mely előtt oly sok minden „magától értetődő“, „természetes“ minden tüzetesebb vizsgálat nélkül, sőt éppen a „józan észre“ való egyszerű hivatkozással. Ilyenkor az ellenkező gondolat szóhoz sem juthat, a fölmerülő kétséget az

akarat eleve elnyomja s megmarad az eredeti vélemény mellett („Beszéljenek, a mit akarnak!“). A. Messer¹ az evidentián nyugvó igaznaktartást „elméletileg megokolt“ (theoretikusan motivált) s az akaraton alapuló igaznaktartást pedig „gyakorlatilag megokolt“ (praktikusan motivált) elismerésnek nevezi. Az utóbbi főképp a gyorsan és energikusan határozó és döntő, ú. n. akaratemberek sajátása. Bizonyos értelemben az elméletileg motivált ítéleteknek is az akarat szolgál alapul, t. i. az igazság megismerésének akarata. Mivel mind az egyénnek, mind az emberiségnek története azt mutatja, hogy az evidencia-élményeken nyugvó ítéletek tartalma is később nem ritkán helytelennek bizonyult, ezért az igazság megismerésének akarata folyton készen van arra, hogy az evidens ítéleteket is újra meg újra átvizsgálja. Éppen ebben rejlik a dogmatikus tudománnyal szemben a haladó tudomány eszméje. Az igazság megismerésére törekvő akaraton kívül minden más akarat, mely az ítéletek alapjául szolgál, csak gyakorlatilag motivált ítéletekre vezet. Így az akarat bizonyos ítéletekhez vagy meggyőződésekhez, mint abszolút igazakhoz ragaszkodik, mert ezt az erkölcs, a kötelesség, az üdvösség, az örök értékek követelik. Az elméletileg és a gyakorlatilag motivált igaznaktartás különbözőségében rejlik a *tudás* és a *hit*, a szabad kutatás után való vágy és a tekin-tély előtt való alázatos észbeli meghódolás („sacrificio d'intelletto“) követelményének ősi ellentéte is.

Tisztán akaratí actuson nyugvó ítéletek ritkán fordulnak elő. Gyakoribb az az eset, a mikor az igaz-

¹ A. Messer: Experim.-psychol. Untersuch. über das Denken. Arch. f. d. ges. Psychol. 1906. 8. köt. 134.

naktartás forrásai inkább *érzelmi élmények*, melyek mellett a gondolati mozzanatok, melyek alapján az ítélet tartalmának elismerése vagy elvetése fölött dönt-hetnénk, többé-kevésbbé homályosan a tudat háttérében maradnak. Ha az ítélet tartalma megegyezik kívánságainkkal és reményeinkkel, kedves nézeteinkkel és balítéleteinkkel, föltevéseinkkel és jellemünkkel vagy élenken foglalkoztatja képzeletünket: akkor nemcsak az a gondolat támad bennünk, hogy ítéletünk igaz, hanem ezzel egyszersmind a meglegedés érzelme is együtthangzik lelkünkben. Valójában nem gondoljuk, hanem „érezzük“, hogy az ítélet tartalma igaz vagy nem igaz. Erre utal Pascal, a mikor különbséget tesz a *juger par le sentiment* és a *raisonner par principes* között. Ugyanannak az ítéletnek a tartalmát eleve magától értetődő igazságnak tartja az agrárius és mint a leglogikátlanabbat elutasítja a merkantilista; ugyanannak az ítéletnek tartalma föltétlenül bizonyosnak látszik az arisztokrata előtt, ellenben értelmetlennek a proletár előtt; a reformatio korának ugyanazok az adatai egészen másképen tükröződnek vissza a hívő katolikusnak és a hívő protestansnak ítéleteiben. Érzületük szerint milyen különbözőkép ítéli meg az emberek mások gondolatait és törekvéseit! Ugyanarra a könyvre vonatkozó bírálatok sokszor milyen ellentétesek a kritikusok világnézetének érzelmi színezete (vagy rokon- és ellenszenvük) szerint! Ilyenkor az evidencia-élményt s az erre épített theoretikus ítéleteket is az érzelmek színezik, mint az értékelés irrationalis forrásai. Ekkor nem igazi evidenciával, mint észbeli belátással állunk szemben, hanem ennek csak hamis pótlékával.

A logikára nézve különösen veszedelmes az a psy-

chologista fölfogás, mely az evidentiát a *bizonyosság* érzelmével, tehát az én-nek *subjectiv állapotával* azonosítja. Még Sigwart is „a szükségképiség subjectiv érzelméről“ beszél, melynek föltételeit tudatossá tenni szerinte a logika föladata. Ha azonban az evidencia csak pusztá érzelem, akkor a logika áldozatul esik a skepticismusnak, mely szerint a tudomány sohasem tud igazán objectiv igazságokat megismerni, mert hisz az evidencia-érzelem legfőllebb csak azt bizonyítja, hogy az ember veleszületett természeténél fogva bizonyos módon gondolkodni kénytelen, de nem azt, hogy a mit gondol, *tárgyilag* is igaznak ismerheti föl. Bármilyen erős meggyőződést érez is az egyén, hogy tudatának bizonyos tartalmát igaznak tartsa, benne „higgyen“, ez a subjectiv lelki történés semmikép sem szolgálhat ama tartalom *logikai* igényének alapjául, hogy minden más ember is igaznak tartsa. Lelki emóciók éppen nem hozhatnak létre „belátást“ az ítéletek tartalma és tárgya közt fönnálló logikai viszonyokba. Itt csak ratiók segítenek, nem pedig érzelmek. Ha valaki előttünk valamit állít, a minek igazságáról ő maga a legszilárdabban meg van győződve, de a mi előttünk nem evidens („világos“), akkor hiába hivatkozik az ő nagy bizonyosságára, „meggyőződés-érzelmére“. Mi ezt figyelmen kívül hagyva, kénytelenek vagyunk az állítást theoretikus vizsgálatnak, *igazolásnak* alávetni, hogy a kétségből bizonyosságra jussunk, vagyis az ítélet jelentését teljesen világossá iparkodunk tenni, logikai alapját (ratióját) kutatjuk. Mindez azonban végesvéig az ismerés actusa, s nem érzelem.

Az evidencia igazi élményének nagy akadálya a világos jelentés nélküli, de jól ismert szavak folytonos használata. Az ítélet evidentiája az ítélet jelentésére

s nem nyelvi kifejezésére vonatkozik. Gondolkodásunk azonban sokszor inkább csak a kifejezések, mint a jelentések körében mozog; ezért az igazi evidentia-élmény elég ritka lelki jelenség. A mikor az emberek ilyen jólismert szavakat használnak: substantia, ok, cél, socialis, politikai, taktikai: ezeknek teljes és világos jelentésére legtöbbször nem figyelnek. Mivel ezek a szavak nagyon is ismerősek, segítségükkel egészen nyugodtan és akadálytalanul gondolkodnak és beszélnek, pedig jelentésük háttérbe szorul. Ha az említett szavak használóit hirtelen megkérdezzük, mit is értenek rajtuk, rendszerint nagy űrt éreznek lelkükben s kénytelenek tüzetes elmélkedés által külön világossá tenni jelentésüket. A jelentések teljes világosságának hiánya a hamis evidentia-élmények leggyakoribb forrása.

6. Mint minden „gondolkodásnak“ nevezett lelki tevékenység, a *következtetés* is lényegében vonatkoztatás, viszonyítás. Az ítéletben rejlő viszonyítás sokszor csak állítmányi (praedicativ) vonatkoztatás, t. i. egy fogalmat egy másik fogalomra, mint tárgyra, vonatkoztatunk, de ez a gondolat-actus nem alapszik szükségképen a két fogalom *viszonyának belátásán* (pl. a szemléleti ítéleteknél). A következtetés azonban nem a tartalmaknak pusztá egymásra vonatkoztatásában, hanem mindig ezek tárgyi összefüggésének, viszonyának *belátásában* rejlik. Az egyszerű állítmányi vonatkoztatástól, mint *viszonyállítástól*, szigorúan meg kell különböztetnünk a *viszonybelátást*. Ez utóbbi az ítéletben is előfordul, de nem szükségképen; az evidens ítéletek mind viszonybelátáson alapulnak, a többi ítéletek csak viszonyállítások. Igazi következtetés ellenben *viszonybelátás nélkül lehetetlen*.

Már a régibb psychologia a hagyományos logikával párhuzamosan, mely a következtetésben új gondolatformát látott, az ítélet mellett a következtetést új, sajátos gondolkodási *élménynek* tekintette, sőt a kettőt külön „tehetség” működésének tulajdonította: az „értelem” ítélt, az „ész” következtet. A következtetés azonban viszonylag oly bonyolult élmény, hogy egészen a legújabb időkig kivonhatta magát a tüzetesebb vizsgálat alól; a következtetésről való psychologiai tudásunk sehogysem állott arányban azzal a méltósággal, mely ezt a lelki tevékenységet, mint a sajátos emberi haladás legfőbb psychikai közvetítőjét, megilleti. A rendszeres kísérleti önmegfigyelés módszere a vizsgálatnak itt is új irányt szabott. Az idevágó kutatásokat *G. Störring* indította meg.¹ Azonban csak a syllogismus néhány fajtát vizsgálta s a praemissákban csak symbolikus betűket használt (pl. ilyen következtetéseket végeztetett a kísérleti személyekkel: *U* az *L*-től balra van; *F* az *U*-tól balra van, tehát . . . Minden *m* az *f* fajhoz tartozik; minden *a* az *m* fajhoz tartozik, tehát . . .). Ezért kétséges, vajjon eredményei a szabad, valóságos gondolkodásra s concret értelemmel bíró anyagra vonatkozóan is érvényesek-e? Azonkívül nem vizsgálta, vajjon a következtetés nem vezethető-e vissza egyszerűbb, már ismert folyamatokra? Milyen fajtái vannak psychologiai szempontból a következtetésnek? E problémák beható vizsgálatát *J. Lindworsky*-nak köszönhetjük.²

A *syllogistikus következtetés* a maga egészében különféle actusoknak egész sorából áll. Ezek közt a

¹ *G. Störring*: Exper. Untersuchungen über einfache Schlussprozesse. Arch. f. d. ges. Psychol. 1908. 11. köt.

² *J. Lindworsky*: Das schlussfolgernde Denken. 1916. 454. l.

legfontosabb, mint az egész élmény magja, a *viszonybelátás*, a melynek tartalma a fő- és altétel tárgyai-nak viszonyában rejlik s a melynek iránya $S-P$. Ez az egyetlen actus adja meg az egész syllogistikus élménynek a maga sajátos jellegét: a mi megelőzi, az csak utat készít számára; a mi követi, az csak megvilágítja azt, a mit ez a legfőbb actus végbevitt.

A viszonybelátás lehetőségét a főtétel alapozza meg, mert ez összekapcsolja a középfogalmat (M : terminus medius) a főfogalommal (P : terminus maior); ha ez a kapcsolat nem állana fönn M és P között, akkor a vonatkoztató actus semmit sem fedezhetne föl M -ben. A fő-tétel az első viszonyállítás. A második viszonyállítás, az altétel, indítja meg a *viszonybelátást*, mely mindkettejükre vonatkozik. Az altétel a figyelmet S -ről (alfogalom: terminus minor) M -re irányítja. Egyedül ezzel azonban a viszonybelátás még nincsen biztosítva, mert az M még nem jelenti a P -t, de a P -vel való szoros kapcsolata folytán a vonatkoztató ráirányulás számára bizonyos fokig mintegy odatartja a P -t: hasonlattal szólva, a gyűjtőanyagot a szikra közelébe hozza. A mikor a vonatkoztató actus rátalál az M -nek P -oldalára: ez az élmény a következtetés sajátos mozzanata. Ha M P -vé lett, akkor az $S = P$ -viszony egyszerűen a gondolkodó elé ötlük, a ki ekkor szinte csak passive viselkedik, a következmény mintegy magától folyik. Ha ellenben P csak nagyon laza kapcsolatban van M -mel, akkor a vonatkoztató tekintet nem tudja az M -nek P -oldalát fölfedezni és így viszonybelátás s ezzel következtetés sem jó létre.

A syllogistikus föladatak megoldási módja általában kétféle typust mutat: egyrészt *túlnyomóan reproductiv*, másrészt *túlnyomóan gondolkodásszerű*. Az első

esetben sokszor úgy tűnik föl, mintha a megoldás pusztán a nyelvmechanizmuson alapulna; az altétel vége felé a zárótételhez a főtételeből szükséges szavak önkénytelenül, automatikusan nyomulnak elő a tudatba, illetőleg helyeződnek készenlétbe, úgy hogy a zárótételt külön már meg sem formulázzuk. Próbáljuk pl. ezt a syllogismust gondolni: „A magánmonopolium nem áldás a népre; a kálisók kiaknázása magánmonopolium útján történik; tehát...” A második mondat vége felé akustikailag azonnal előtérbe nyomul a „nem áldás a népre” szócsoport; úgy tetszik, mintha a második mondatral önkénytelenül együtthangoznék; rögtön magától érvényesül minden különös belső aktivitásunk nélkül.

Jellemző, hogy a gépiesnek tetsző syllogistikus megoldások túlnyomó száma az első syllogistikus alakzathoz tartozik. Ennek oka a középfogalomnak (M) helyzetében rejlik ($M-P$; $S-M$; $S-P$). Az altételben visszatérő középfogalom ugyanis földidézési motívummal szolgál arra, hogy az, a mi a főtételeben utána következett (P), újra magától földidéződjék az altétel végén. Ezzel szemben a második alakzatban ($P-M$; $S-M$; $S-P$) visszamenő associatio rejlik, a mely a földidézésre kedvezőtlen. A második alakzat szerint végrehajtott syllogistikus következtetés már nem anyyira gépies természetű.

Ha a syllogismus nem túlnyomóan reproduction, hanem *gondolkodáson* alapul, akkor a főtétel nem-közös fogalmának (P) s az altétel nem-közös fogalmának (S) viszonyát active belátjuk s az előbbit, mint állítmányt, az utóbbira, mint alanyra, vonatkoztatjuk, más szóval: a fő- és az altétel között tartalmi kapcsolatot fedezünk föl (*viszonybelátás*). Ez

vagy a középfogalom (M) segítségével történik, vagy a nélkül. A középfogalom szerepe ismét kétféle lehet: sokszor úgy tetszik, mintha az állítmányt magával hozná, máskor pedig, mintha csak az állítmányhoz vezetne. Ha a középfogalomnak semmi szerepe sincs, a föladat megoldása már nem syllogistikus természetű.

A syllogismus teljes élménye számos mozzanatból áll (a fő- és altétel fölfogása; kapcsolatuknak, közös mozzanatoknak belátása: a „tehát“ lelki repraesentációja; látási vagy hallási segítőfolyamatok; esetleg a logikai következtetési alakzatoknak a tudatban való fölmerülése; térbeli ábrázolás; a föladat teljesítésének tudata). Ennek daczára mégis *egységes* élménynek érezzük s nem úgy, mintha részekből volna összetéve. Az élménynek ezt az egységes természetét a főactus, a viszonybelátás, mint a syllogismus lelke, adja meg. Ez az a dinamikus mozzanat, mely a következtetést kényszerítőnek, önmagától folyónak érezteti velünk. A viszonybelátás, mint a syllogismus magját tevő lelki actus, *nem-szemléletes* természetű. Már ez a tény is elég annak a fölfogásnak czáfolására, mely a következtetést pusztá associatióvá vagy reproductiós jelenséggé törekszik lefokozni.

A szabályszerű következtetés, mint láttuk, három tételből áll. Az a következtető gondolkodás azonban, mely a mindennapi életben valósággal végbemegy, egyáltalán nem szokta megtenni a logikai egzecirozásnak ezeket az unalmas díszlépéseit. Ha pl. azt következtetjük, hogy minden népréteg, tehát maga a munkásság is, szenved a folytonos béremelésekből származó drágaság miatt, itt alig tudjuk fölfedezni a felső, alsó és zárótétel szabályszeres szerkezetét. Senkinek sem jut eszébe ilyen körülményesen következtetni:

minden népréteg szenved a drágaság miatt; a munkásság is egyik népréteg; tehát a munkásság is szenved a drágaság miatt. A következtetés lényege nem is ez a szabályszerű forma, hanem az *alap (ratio) és a következmény (consequentia) viszonyába való belátás*. A következtetés nem egyéb, mint annak fölismerése, hogy az ítéleteknek két alkotórésze mint alap és következmény viszonylik egymáshoz.

7. A képzeteknek pusztán gépies fölmerülésével szembeállítottuk az ítéletet, mint gondolkodási tevékenységet. Ennek lényege tartalmaknak egymáshoz való viszonyítása, melyet egyszersmind a viszony igazságértékével szemben való állásfoglalásunk kísér. A mint az ítélet, mint lelki actus, különbözik a szemlélet- vagy képzettartalmak puszta fölmerülésétől, hasonlóképen különbözik a *fogalom* is, mint a gondolkodás eleme, az egyes képzetek földézésétől. Mint-hogy a fogalmat sokáig a képzetek egyik sajátos nemével, az ú. n. *általános* vagy *közképzet*tel azonosították, először az utóbbinak természetével kell tisztába jönnünk.

Hogyan keletkezik az általános vagy közképzet, vagyis az embernek, a fának, a virágnak általános képzete egyes concret ember, fa, virág képzetével szemben. Az általános képzetek problémája sokáig csak metaphysikai és ismeretelméleti elmélkedések tárgya volt: a realismus azt hirdette, hogy az általános képzetek, *universalia* („fogalmak”), valósággal létezők, a nominalismus viszont csak sok egyes dolog gyűjtőneveinek tekintette őket; közvetítő irányzat volt a conceptualismus, mely az általános képzeteknek az emberi lélekben való létezését tanította. A kérdést sajátlagos pszichologiai irányba az ismerés eredetének

problemájával kapcsolatban főképp *J. Locke* terelte: a képzetek először pusztán egyéni, concret természetűek; ezekből az egyes képzetekből az általános képzetek *elvonás* útján keletkeznek, vagyis úgy, hogy mindattól elvonatkozunk, a mi a concret tárgyak egyéniségére tartozik és csak azokat a vonásokat tartjuk meg, melyek a tárgyakban közösek s ezeket egy névvel jelöljük meg („az ember“). Lockenak ez az *elvonás-elmélete* az általános képzeteket a tudatban valósággal létezőknek tekinti (conceptualismus). *Berkeley* azonban az általános képzeteknek lelki valóságát tagadva, a pszichológiai nominalismus egyik fajtát képviseli. E szerint nincsenek olyan szemléletes képzetek, melyek csak azt tartalmazzák, a mi több tárgyban közös. Lehetetlen oly háromszöget elképzelnünk, mely sem derékszögű, sem egyenlőoldalú, sem tompaszögű, sem hegyesszögű, vagy lehetetlen egy színt általában elgondolnunk, mely sem nem zöld, sem nem vörös, sem nem sárga. Igaz ugyan, hogy bizonyos értelemben nem nélkülözhetjük az általános képzeteket, de ezeket nem a közönséges elvonás értelmében alkotjuk meg, mint Locke gondolja, hanem úgy, hogy egyes dolgok (képzetek) *az egész fajt képviselik*. Így képviseli pl. egy bizonyos háromszög a többit valamennyit s ebben az értelemben általános (universalis). Berkeley a pszichológiai nominalismust tehát az általános képzetek *repraesentatio-elméletével* egészíti ki. E szerint ha olyan ítéletet mondunk ki, mely pl. valamennyi háromszögre vonatkozik, csak egy bizonyos háromszöget képzelünk el. Ennek a többit képviselő funciója a Locke gépies elvonásával szemben sajátos *logikai* elvonáson alapul. A mikor ugyanis elménk ezen az egy háromszögön bizonyítja

a tételt, tudja, hogy a bizonyításra nézve ezen háromszög oldalainak hosszúsága, szögeinek nagysága stb. közömbös s ezért a bizonyítás mindazokra a háromszögekre vagyis tárgyakra érvényes, melyek vele a bizonyítás alapjaira nézve azonosak. A háromszög *egyes* képzete tehát nem egyéni sajátságainak elhagyása (a Locke-féle elvonás) útján válik általánossá, hanem pusztán összehasonlító gondolati actusokon nyugvó *megkülönböztetése* útján annak, a miben a háromszög más háromszögekkel megegyezik s a mi rá nézve egyéni sajátosság. Egyébként Berkeley világosan utalt arra a tényre is, hogy az értelmes olvasásnál vagy hallásnál nem minden szót kísér a tudatban szemléletes képzet, tehát a szavak megértése, a gondolkodás nincsen feltétlenül a szemléletes képzetek fölmerüléséhez kötve. Ha pl. — úgymond Berkeley — valamely philosophus a nézetéhez való csatlakozásomat azzal a kijelentéssel akarja elérni, hogy „Aristoteles mondta“, akkor ennek hatása olyanok lelkében, a kik megszokták már ítéletüket eme philosophus véleményének alávetni, oly hirtelen lép föl, hogy teljesen lehetetlen, hogy személyének, iratainak, hírnevének valamilyen képzete előbb föl-lephetett volna.

D. Hume Berkeleynek az általános képzetek természetére vonatkozó fölfogását a tudomány „legnagyobb és legértékesebb fölfedezésének“ tartva, különösen nagy fontosságot tulajdonított ugyanazon szó számos képzettől való associatiójának, mely ezen képzetek hasonlóságának tapasztalása útján keletkezik. Ebből az associatióból következik ugyanis, hogy bár a szó valóban csak bizonyos egyes képzetet idéz föl, azonban ugyanakkor mégis a többi képzetek fölidézési

tendentiáit is megindítja. Innen van, hogy ha valamely általános állításunk esetleg érvényes ugyan a valóban fölidézett képzetre, de nem a szóval associált többi képzetekre is, az utóbbiak közül valamelyik azonnal fölmerül a tudatban és a téves állítást leleplezi. Ha pl. azt mondanók, hogy „a háromszög szögei egyenlők“, a háromszög szónak associatioja által actualisan fölidézett alakzat azonnal egy nem-egyenlőoldalú háromszög volna.¹

Vajjon a két elmélet közül melyiket igazolja az elfogulatlan önmegfigyelés? Vajjon valóban fölmerülnek-e tudatunkban valamiféle általános képzetek, vagy ez csak látszat s funkciójukat valóban csak a többbit „repraesentáló“ egyes képzet gyakorolja?

Már a szemlélet is pontatlan és hézagos; a tárgyaknak csak azokat a mozzanatait fogjuk fel világosan, melyekre figyelünk, a többiek többé-kevésbbé homályosak, észrevétlenek, elmosódottak maradnak. Ez az elmosódottság a szemlélet fölidézése alkalmával még inkább növekszik: minél hosszabb idő telik el a szemlélés és a fölidezés között, a képzet rendszerint annál halványabb, határozatlanabb és vázlatosabb természetű. Ez azonban nem válik tudatossá, mert a képzetek elmosódottsága ellenére is legtöbbször elég pontosan tudjuk, *mit gondolunk* rajtuk. Ugyanis nem magukat a képszerű, szemléletes elemeket „gondoljuk“, hanem azokat a *tárgyakat*, melyeket ezek a képek számunkra ábrázolnak. A szemléletes elemeket tehát mintegy „értelmeznünk“ kell, hogy

¹ J. Locke: An Essay concerning Human Understanding. 1690. III. 3., 7. §, 9. §; II. 11., 9—10. §. Berkeley: Treatise on the Principles of Human Knowledge. 1710. Bevezetés 20. §. Hume: Treatise on Human Nature 1739. I. 7.

számunkra valamely tárgyat vagy tárgynosztályt képviseljenek. Minél elmosódottabb s vázlatosabb a képzet, annál több jelentésű. A képzet tartalma egyedül nem elég ahhoz, hogy tárgyat jelentsen. Hogy a képzetben tárgy is legyen adva, még valami *nem-szemléletes* természetű, objectiváló actusnak kell hozzájárulnia.¹ Maga a képzettartalom a fölött sem dönt, vajjon a tárgy egyéni-e vagy általános; ehhez egy objectiváló actus szükséges, mely a képzettartalomnak tárgyat ad. Erre különösen a würzburgi iskola introspectiv kísérletei derítettek fényt. Egyik kísérletben pl. a „bőr“ hívószóra a kísérleti személy tudatában egy nagyobb állat képe merült föl, de nem tudta megmondani, hogy oroszlán-e vagy tigris. Erre Locke ezt mondta volna: itt egy nagy bőrös állatról való általános képzetünk van. Berkeley ellenben így szólt volna: az az állat, melyet ebben a képzettartalomban látunk, nem egy általános állat, mely nagy és bőrrel ellátott, hanem ennek a tárgynak a látott dolgok többi tulajdonságaival is kell rendelkeznie, azaz teljesen határozottnak kell lennie, mint minden egyéb egyes dolognak, tehát bizonyos színének, bizonyos alakjának is kell lennie. Ha ezt a képzetet általánosnak mondjuk, ez nem jelent egyebet, mint azt, hogy ezt az állatot más hasonló állatok egész sora helyett látjuk.

Berkeleynek azt az állítását, hogy az egyes képzetnek a többit képviselő functiója tudatos, az önmegfigyelés egyáltalán nem igazolja. A bőrös állat általában éppen úgy lehet képzetünk *tárgya*, mint az

¹ V. ö. A. Messer: *Empfindung und Denken*. 1909. 84—110.
Husserl: *Logische Untersuchungen*. II. 1901. 125—135, 560. 1.
K. Koffka: *Zur Analyse der Vorstellung*. 1912. 258—259. 1

a bizonyos egyes állat, melyet tegnap valahol láttunk, de e mellett ennek a két képzetnek *tartalma* teljesen ugyanaz lehet. *A képzettartalom és a mögéje objectivált tárgy két különböző dolog.* Berkeley összezavarta képzeink *tárgyait* képzeink *tartalmaival*, a mikor így okoskodott: a háromszög vagy egyenlőoldalú vagy nem-egyenlőoldalú, tehát el nem gondolhatunk *általában* háromszöget, melyre mindkét állítmány vonatkoztatható volna. Élményeink introspectiv vizsgálata ezzel szemben azt mutatja, hogy bizonyos vázlatos (schematikus) szemléletességgel igenis elképzelhetünk háromszöget — sőt homályosan észre is vehetünk — a nélkül, hogy számot tudnánk adni arról, vajjon egyenlőoldalú vagy nem-egyenlőoldalú volt-e? Minden képzet, bármily homályos is, tartalmilag mégis concret, éppen ezen a módon adott egyes és nem valami általános, fajszerű. *A képzettartalom egyedül nem dönti el, hogy milyen tárgyra vonatkoztassuk.* Egy képzet lehet teljesen elmosódott és csak néhány szemléletes vonásra összevont s mégis egy egészen határozott concret egyéni tárgyra (s nem fajra) vonatkoztathatjuk (pl. egy bizonyos személyre vonatkozó képzetünket). Viszont egy képzettartalom világosan és határozottan jeleníthet meg számunkra egy határozott tárgyat és mégis gondolkodásunk összefüggésében nem ezt az egyes tárgyat gondoljuk rajta, hanem a tárgyak egész osztályát.

A homályos képzetek, melyek egész fajokat vagy nemeket képviselnek, a gyakorlati élet gondolkodásában a fogalmakat pótolják. A mikor ezeket a képzeteket „általánosaknak“ vagy „elvontaknak“ nevezzük, akkor e kifejezéseket nem sajátos *tartalmi* általánosságuk vagy elvontságuk miatt alkalmazzuk rájuk,

hanem a tárgyak egész osztályaira való *vonatkoztatásuk*, tehát sok tárgyra való általános intentionalis kiterjesztésük miatt. Az egyes és általános képzet tehát nem a tartalom szempontjából különbözik egymástól — mind a kettő lehet elmosódott és schematikus természetű — *hanem abban, hogy az egyes képzetet valamely egyéni concret tárgyra, az általános képzetet pedig a tárgyak egész csoportjára vonatkoztatjuk.*

8. A tárgyra való intentionalis vonatkoztatás mint nem-szemléletes gondolati elem, már benne van voltakép a szemléletben is, meg a képzetben is; nélküle a pusztá érzéki szemléletes tudatelemek értelem- és jelentés nélküli tartalmak maradnának. Az intentionalis vonatkoztatás a szemléletes („képzelési“) mozzanatokkal szemben a nem-szemléletes, a *fogalmi* elem. A szemléletes elem nagyon különböző fokban lehet jelen, sőt egészen el is tűnhetik. Ekkor a pusztá objectiváló actus, a nem-szemléletes vagy fogalmi tudás marad meg, míg a megfelelő szemléletes élmény-mozzanatok reproductio-alapjai (dispositíói) csak bizonyos „készenlétben“, „izgalomban“ vannak, úgy hogy a szemléletes elemek bármely pillanatban fölidéződhetnek, illetőleg a velük associált képzettartalmak fölmerülhetnek a tudatban. Az tehát, a mit pszichológiai szempontból gondolkodásunk nem-szemléletes vagy *fogalmi* elemének nevezünk, nem a szemléletes tudattartalmakból fejlődik ki, mint valami új mozzanat, vagyis *a fogalom nem a szemléletnek valami átfinomított, tisztított formája*, hanem úgy keletkezik, hogy *a képzetben benn rejlő nem-szemléletes elem a szemléletestől mindjobban elszakad és önállósodik.* Pszichológiai szempontból a fogalom a tudatnak valamely tárgyra való nem-szemléletes ráirányulása, más szóval: *nem-szemléletes jelentéskélmény.*

A szemléletes és fogalmi elemek benső kapcsolata, mely a képzetet — akár az egyest, akár az általánost — jellemzi, az elvont gondolkodásban feloldódik. Ennek a feloldódásnak, a nem-szemléletes, azaz fogalmi mozzanatok önállósodásának, legfőbb eszköze a *szavak* használata. A szót, mint jelet — a szemléletes képzelemek közvetítése nélkül — magukra a tárgyra vonatkoztatjuk. A szó magában véve, a mint halljuk vagy olvassuk, csupán hallási vagy látási szemléletünk tárgya. A mikor azonban valamit hallunk, olvasunk vagy beszélünk és a szavakkal kapcsolatban jelentésmélységeink vannak, akkor egyáltalán nem maguk a szavak figyelmünk s megértésünk tárgyai. Ezek a hallott vagy látott jelek csak arra szolgálnak, hogy figyelmünket, mint külső symbolumok a *gondolt tárgyra* irányítsák. Ennek pedig az a föltétele, hogy a jelentésmélység vagy fogalom-élmény a szó-élménnyel egybeolvadjon. Ha ismeretlen nyelv szavait halljuk, tudatunk ezeket nem vonatkoztatja tárgyra, nem „érti meg“, vagyis a jelentés- vagy fogalom-élmény hiányzik. A szó és jelentése (fogalma) közötti viszony nem tekinthető pusztá association alapuló földidézésnek. A szó úgy válik valamely tartalom kifejezőjévé, hogy mint jelt a jelzetre vonatkoztatjuk, azaz ellátjuk jelentéssel. A vonatkoztatás tudata a beszéd számára jellegzetes *actus-élmény*.

A szavakat vagy egyes tárgyra vonatkoztatjuk, vagy pedig a tárgyak egész csoportjára, osztályára. Eszerint a szó jelentése vagy *egyéni*, vagy *általános fogalom*. A kik a fogalom eredetét csak az általános képzetben keresik, elfeledkeznek az egyéni fogalomnak bizonyos egyes concret tárgyra való vonatkozásáról. Viszont azonban figyelembe kell vennünk, hogy az egyéni

tárgyakról is, melyeket tulajdonnévvel látunk el, nagyon sok egyes képzetünk lehet, melyek a helyzet, időpont szerint különböznek egymástól. Ugyanazt az egyetlen tárgyat pl. különböző oldalról, különböző helyzetben, más és más időpontban látva, igen sokféle képem támad róla, melyek éppúgy egy tipikus képre, schemára vonódnak össze, mint a hogy a hasonló tárgyakról a fővonásaikat tartalmazó vázlatos kép keletkezik. Ebben az értelemben tehát az egyéni fogalom is „általános” volna, bár a vele gondolt tárgy egyéni. Az egyéni fogalom a tudatnak valamely egyes tárgyra (pl. „I. Napoleon”) való nem-szemléletes ráirányulása; az általános fogalomnál ez a nem-szemléletes ráirányulás, mint actusélmény, a tárgyak bizonyos csoportjára vonatkozik (pl. „ember”). Az egyes tárgyra vonatkozó fogalom is sokszor az általános fogalom szerepét játszsza. Pl. *Napoleon* mint gyermek, mint katonaiskolai növendék, mint tábornok, mint császár — mindez a különböző tárgyak egész sorozata, melyeket a *Napoleon* névvel jelzett személyiség fogalma foglal össze.

A legtöbb szó nem egyes concret tárgynak, hanem a tárgyak, tulajdonságok, folyamatok egész osztályának fogalmi symboluma. Szavak hiányában gondolkodásunk az általános képzetekre volna utalva. De mikép jeleznénk akkor olyan tulajdonságokat, mint a mozgás, sebesség, erény, szépség, finomság stb.? Ha pusztán az általános képzetekre, a tárgyak többé-kevésbbé szemléletes schemáira volnánk utalva, ha az egyenkint változó tartalmú általános képzetekhez volnánk kötve, akkor a tárgyak egyes tulajdonságait vagy egyáltalán nem, vagy csak nagy ügygyel-bajjal tudnók a többi tulajdonságoktól elvonni és külön gondolni. Az elvont fogalmi gondolkodást, a lelki

életnek a rengeteg szemléleti képtől való fölszabadulását a szavak, mint állandó rövid jelek, nagyban elősegítik. Bármennyire vázlatosak is a képzettartalmak, mint a tárgyak többé-kevésbbé szemléletes schemái, fölidézésük mégis sokkal nagyobb feladat, mint a néhány hangból vagy betűből álló, gyorsan kimondható vagy olvasható szó megjelenítése. A szó által függetlenné válunk a szemlélettől, gondolkodásunk fogalmi természetet ölt. Ha pl. „növényről“ beszélünk vagy hallunk, nem gondolunk a növényeknek mintegy általános keresztmetszetét alkotó vázlatos képére. Ez az egyetlen szó „növény“ pillanat alatt gondolkodásunk összefüggésében millió meg millió tárgyra vonatkozik, a nélkül, hogy bármiféle növényt szemléletesen. — bármilyen változatos schemában is — elképzelnénk. Mi volna nyelv nélkül az ilyen fogalmakkal, mint gyorsulás, hangmagasság, irrationális szám, boldogság, mértéktelenség stb.? A szók helyébe a tudományban sokszor bizonyos közösen megállapított jelek lépnek, mint egyes fogalmi jelentések symbolumai (pl. a matematikában a $+$ és $-$ jel, vagy a mennyiség- és functio-jelzések: x , y , f , d , \triangle stb.). Ezek mögé sem képzelünk a legtöbbször szemléletes tartalmat, hanem megelégszünk annak tudatával, hogy a symbolum jelentésének ismeretét bármikor felidézhetjük.

A fogalom- vagy jelentéseményeknek a szóélményekkel való összeolvadása azonban nem szükségképi. Lehetséges, hogy a fogalom már megvan, míg a szó fölmerülése késik. A szó és a fogalom viszonyára pszichológiai szempontból igen tanulságos az a tény, hogy a nyelvhasználat gyakran ugyanahhoz a szóhoz különféle jelentést kapcsol. Ilyenkor ugyanis különös világossággal ismerhetjük föl a szó- és a

fogalomélmény különbözőségét. Valamely szót bizonyos fogalmi jelentéssel fogunk föl; hirtelen azonban egy második, sőt harmadik jelentés merül föl a tudatban: a szó hallási vagy látási élménye ugyanaz marad, a fogalomélmény, a tárgyra való nem-szemléletes ráirányulás azonban gyorsan változik, a szót más és más tárgyra vonatkoztatjuk. A fogalomélményt mindig a gondolkodás összefüggése határozza meg, az az ítélet és fogalomcomplexum, melylyel kapcsolatban jelentkezik; a szavak jelentése mindig attól az egész helyzettől függ, melyben azokat valaki kimondja, attól az egyéntől, a ki kiejti őket s attól az egyéntől, a kihez szólnak.

A szó és jelentés viszonyának elemzésénél általában nem szabad megfeledkeznünk arról, hogy a tényleges gondolkodásban nem egyes szók és megfelelő fogalmak külön-külön sorakoznak egymás mellé, hanem mint a lelki élet eleven összefüggésének, a tudat egységes és folytonos folyamának szét nem téphető (egymástól legföljebb mesterséges elszigetelhető) mozzanatai merülnek föl. Gondolkodás vagy beszéd közben kétségkívül nem ritkán idéződnek fel némileg szemléletes, elmosódott képzetek; különösen ha új gondolatokról (fogalmakról) van szó, sokszor gondoljuk együtt a szó képét a szóval jelzett tárgy képével, vagy akkor, ha nem a fogalomnak megfelelő szó merül fel tudatunkban. Általában azonban nem állítható, hogy *minden* szó jelentése, mint elmosódott képzet, megjelenik a tudatban. Helytelen a hivatkozás azokra a kísérletekre, melyekben a kísérleti személynek egyes *összefüggés nélküli*, elszigetelt szavakra egy másik szóval kell visszahatnia, a mikor a hívó- és a felelő-szót bizonyos képzettartalmak kísérik. Ez ugyanis

csak akkor tapasztalható, hogy ha a reactio nem a lehető leggyorsabb s így idő marad a képzettartalom kifejlődésére. A természetes *összefüggő* gondolkodásban és beszédben azonban ilyesmivel nem találkozunk. Egyébként a reactio-kísérleteknél is, ha a visszahatás ideje igen rövid, a szemléletes tartalom fölmerülése elmarad s csak a nem-szemléletes tárgyra-irányulás élménye van jelen. A kísérleti személy csak arról tud beszámolni, hogy a szót „megértette”; tudta, hogy mire gondoljon; hogy a szó milyen irányba mutat; hogy a tárgy milyen körbe tartozik, a nélkül, hogy szemléletes tartalom merült volna volna fel tudatában. Ha gyorsan, de megértve olvassuk vagy halljuk ezeket a mondatokat: „Legyen nemes az ember, segítő és adakozó, mert egyedül ez különbözteti meg más lényektől”, vagy Hegel szavait: „A puszta akarata babérjai száraz levelek, melyek sohasem zöldelnek ki” — majd e mondatok hallása vagy olvasása közben lefolyt gondolkodási élményünkre azonnal ráelmélünk, legtöbbünk nem tud szemléletes képzettartalmakról beszámolni. S ki merné állítani, hogy ezek a szavak *egyedül* elégségesek voltak arra, hogy számunkra a mondat jelentését képviseljék? Amiket kifejeznek, nem-szemléletes tudattartalmak, azaz gondolatok. Ezek a gondolatok különböznek a színek és hangok, az erdők és kertek, az emberek és állatok szemléletes képzeiteitől, más a viselkedésük, más a föllépési módjuk. A milyen helytelennek mutatkozik az a felfogás, mely szerint minden szót elmosódott képzet kísér, éppen olyan téves az a másik szélső sensualista álláspont is, mely figyelmen kívül hagyva a szavakkal együttjáró nem-szemléletes tárgyra vonatkoztató actus-élményt, azt állítja, hogy a tudatban beszéd vagy gondolkodás

közben *csak* szavak vannak jelen. E nézet czáfolata céljából elég arra a világos, mindnyájunk önmegfigyelése által igazolható különbségre utalnunk, mely a megértett és meg nem értett szó élménye között fönnáll. Egyedül az utóbbira nézve érvényes az az állítás, hogy *csak* szavak vannak a tudatban.

9. Az egyéni fogalomnál a nem-szemléletes ráírányulás egyes tárgyakra vonatkozik („I. Napoleon“), az általános fogalomnál a tárgyak bizonyos csoportjára („ember“); vonatkozhatik azonban a tárgyak közt való *viszonyokra* is (pl. cél-, ok-, szám-, hely-, időviszonyokra stb.). A viszonyfogalmak eredetileg concret viszonytagokra, mint szemléletes tartalmakra támaszkodnak, de aztán szókkal kapcsolatban (sőt ezek nélkül is) mint elvont, nem-szemléletes ráírányulások is jelentkeznek. Valamely viszonyt akkor gondolunk el tisztán fogalmilag, ha már nem függ azoktól a concret tárgyaktól, melyek között fönnáll: valamely cél-, ok-, szám-, helyviszony tetszésszerű tárgyak között, ezektől függetlenül, ugyanazon a módon gondolható. Például a szerszám, táplálék, ruházat, dísz, fegyver fogalma milyen teljesen elütő tárgyakra vonatkozik. Ezekben a fogalmakban nem a szemléletes hasonlóság a döntő mozzanat, hanem az, hogy ugyanazt a célát szolgáló tárgyakat foglalják össze: a cél és az eszköz viszonya azonos bennük. Hasonlókép a háromszög, négyzet, téglalap, kocka, gúla fogalmában a vonalak meg síkok térbeli viszonyának tudata a fogalom lényege. Mivel a fogalmak elvont természete legvilágosabban a viszonyfogalmakból tűnik elő, mint a melyek legkevésbé vannak kötve szemléletes tartalmakhoz, sokan *minden* fogalomban viszonyismeretet keresnek. Azonban milyen

viszonyt találhatunk pl. az egyszerű érzéki minőségek (vörös; *c* hang; édes) fogalmában? Kétségtelenül igen sok fogalomnak valamely viszony a tárgya, de azért nem minősíthető valamennyi fogalom viszonyismeretnek. Főkép a tudományos fogalmak viszonyfogalmak, mert állandó összefüggésekre vonatkoznak s a dolgokban rejlő, a mindennapi tapasztalásnak egykönnyen hozzá nem férhető viszonyokra is kiterjednek.

A fogalmat, mint valamely tárgyra való nem-szemléletes ráirányulás *élményét* sohasem szabad fölcserélnünk azzal a fogalommal, melynek tartalmáról és terjedelméről a logikában beszélünk. A fogalom *psychologiai* értelemben mindig egyéni élmény, valaminek „gondolása“, ellenben *logikai* értelemben mindazoknak a jegyeknek összege, melyek valamely tárgy sajátosságai; a tárgyaknak ezt a fogalmát a lexikonok tájrák föl, de ez semmi esetre sem oly tartalom, mely a maga egészében tudatunkban volna akkor, ha a tárgyról gondolkodunk. A tárgyak logikai fogalma objective meghatározható s ez a meghatározás elszigetelten, magában is megáll. A *psychologiai* fogalom azonban, mint egyéni élmény, mindig csak ítéletekben él, „magában“ meg nem határozható, épp oly kevésbé, mint a hogy egy hullám sem határozható meg „magában“. Mindig az egészet kell vennünk. A mint a hullámok csak a vízben vannak, épp úgy a fogalmak, mint lelki tények, csak az ítéletekben élnek. Ha a hullámot a folyóból kiemelem, már nem hullám, hanem csak egy vödör víz; ha a fogalmat az ítélet összefüggéséből kiszakítom, már nem fogalom, hanem csak szó. A mit a logika mint fogalmat határoz meg, az nem élményeknek, hanem a jelentéseknek összege, melyek a megfelelő szóval kapcsolhatók.

A fogalom-élmény tartalma pszichológiai szempontból az egyes emberek esetleges tapasztalataitól, lelki alkattól, egyéni helyzetétől függ s egyénről egyénre többé-kevésbé változik. Ezzel az esetleges tartalmú köznapi fogalommal szemben a *tudomány* arra törekszik, hogy a fogalom *egyértelmű* legyen, vagyis lehetőleg minden tudat ugyanazon fogalmak gondolásánál azonos tárgyakra irányuljon. A fogalmak csak akkor válnak tudományosan használhatókká, ha egyértelműek. Már a köznapi fogalmakat is a kisebb-nagyobb egyértelműség teszi társadalmilag használhatókká. Ha mindenki ugyanahhoz a szóhoz más jelentést fűzne, lehetetlen volna a társadalmi közlekedés: a fogalmakat az egyértelműség socializálja. Az egyéni, *impressionistikus* fogalomalkotás mellett van mesterséges, *kritikai* is, azaz olyan, mely nem közvetlen szemléletből keletkezik, hanem bonyolult gondolatactusok útján jó létre. A művelődés nagy történeti folyamata főképp abban áll, hogy az impressionistikus fogalmak mindinkább kritikaivá válnak. A kritikai fogalmak úgy jönnek létre, hogy a tárgyak tulajdonságait tudatosan megvizsgáljuk, kritikailag igazoljuk. A tudomány pl. nem elégszik meg a víz azon fogalmával, melylyel a mindennapi élet embere, hanem a víz tulajdonságait megfigyelésekkel és kísérletekkel, a víznek hydrogenre és oxygenre való felbontásával stb. igyekszik megállapítani. Természetesen az így létrejött logikai fogalom-tartalom is, a mikor a chemikus ítéleteiben gondolja, az ő tudatában épp úgy bizonyos nem-szemléletes ráirányulásnak, azaz élménynek tárgya, mint a hogyan a közönséges ember tudatában: a fogalom pszichológiai actusélménye ugyanaz, csak az actusélmény tárgya különbözik.

A chemikus is, meg a laikus ember is, a mikor a víz fogalmát gondolja, bizonyos nem-szemléletes ráírányulást él át s ebben mindketten megegyeznek; az azonban, *a mire* tudatuk ráírányul, már különböző: az egyiknél egyszerű szemlélet alapján alakult ki, a másiknál igazolt tapasztalatok s gondolkodás útján, ezért az egyiknek csak köznapi, a másiknak már kritikai fogalma van.

10. A fogalom-élmény természetét különösen jól világítja meg *a fogalomnak a gyermek lelkében való kifejlődése*.

A nyelvvel kapcsolatos gondolkodás őstypusa az egy szóból álló mondat, a mely még sem nem ítélet, sem nem fogalom, hanem mindkettő. A gyermek kezdő beszédét nem szabad egyoldalúan értelmi, gondolkodásbeli nyilvánulásnak fölfognunk, hanem első-sorban *érzelmi* (*affectiv*) természetűnek. A szó a gyermek számára eleinte csak a tárgy ismeretességének symboluma, melyhez bizonyos érzelem fűződik; a gyermeknek azonban sejtelve sincs arról, hogy minden szó bizonyos állandó és határozott jelentést képvisel. A gyermeknek egyes benyomásait az ismerőség általános érzelve kíséri s ez tipikus hangvisszahatásokat vált ki. Az első fogalmak éppen ezért homályosak és határozatlanok. A legkisebb hasonlóság elégséges, hogy ugyanaz a nyelvi visszahatás a legkülönbözőbb tárgyakhoz kapcsolódjék. A gyermek a „baba” szót mind a játékbabára, mind a valóságos babára, mind az ölebre alkalmazza.¹ *Locke* nyomán igen elterjedt az a fölfogás, hogy a gyer-

¹ *W. Stern*: Die Kindersprache. 1907. 178. 1. *Meumann*: Entstehung der ersten Wortbedeutung beim Kinde. 1902.

meknek először az egyes concret tárgyakról vannak határozottabb és pontosabb szemléletei és képzetei s hogy csak idővel, miután a hasonló tárgyak képei egymással „összeolvadtak“, alakulnak ki a gyermek általános képzetei, pl. „az emberé“, miután a gyermek a környezetében levő egyének közös vonásait egy általános képbe egyesítette. A gyermek lelki életének pontosabb megfigyelése azonban azt mutatja, hogy a tökéletlenebb, határozatlanabb, csak a fővonásokra szorítkozó s így a tárgyak egész csoportjára vonatkozó általános képzet a gyermek lelki fejlődésében korábbi, mint a teljes, határozott *egy*es képzet. Ennek már finomabb megkülönböztetés a föltétele. A gyermek pontatlan szemléletéből magyarázható az a tény, hogy sokszor olyan tárgyakat is ugyanavval a szóval jelöl, melyek csak nagyon felületes hasonlóságot mutatnak; ez sokszor — helytelenül — a gyermeki képzetet bájos játékanak tűnik föl. A gyermek minden meglett embert apának, minden folyót Dunának nevez, a havat czukornak vagy fehér lepének nézi, a csónak vitorláját függönynek, a narancsot labdának, a páfrányt zöld tollnak, a csillagot lámpásnak tekinti és mondja. Alapjában véve hasonló a primitiv emberek képzetfolyamata is: az indiánusok a vasat fekete kőnek, a rezet vörös kőnek hívták, vagy a busmanok a kocsit először a fehér ember nagy állatjának nevezték. Minthogy a gyermek a tárgyaknak csak kevés jegyét, egy-két vonását fogja fel, a legdurvábban kidolgozott játékszerek a valóságos dolgokat egészen jól helyettesítik számára.

A gyermeknek a dolgokról először csak vázlatos, schematikus képzetei vannak. Ezeknek a gyermek lelki életében kettős jelentőségük van: egyrészt, mint-

hogy a szemlélet világhoz tartoznak, már igen korai fejlődési fokon jelentkezhetnek; másrészt, mivel csak egy-két szemléletes vonásra szorítkoznak, alkalmas támaszpontjai a vonatkoztatás, a gondolkodás általánosságának. A mi tehát — mint *W. Stern* kiemeli — a szemléletesség szempontjából hiány, a fogalom fejlődése szempontjából előny. A gyermek schematikus természetű képzettartalmainak elég bizonyosságai „az emberről“, „az állatról“ való rajzai, melyek néhány vonásból állanak, továbbá hangfestései, melyekkel egy állat vagy szerszám egész képzetcomplexumából csak hangjának megegyszerűsített képzetét emeli ki (vau-vau: kutya, tik-tak: óra). Az elképzelés a schematikus fokozat után kétféle irányban fejlődik: a vázlatos kép, ha concret egyedi tárgyra vonatkozik, mind jobban megtelik érzéki szemléletes elemekkel (ennek megfelelően pl. a gyermek rajza is mind jobban alkalmazkodik az egyes tárgyakhoz); másrészt bizonyos tartalmakból a szemléletes vonások még jobban elhomályosodnak, a fogalmi természet mindig tisztábban érvényesül, a schema szemléletességéből csak annyi marad, hogy a tárgyra való vonatkozást jelölje, más szóval a schema puszta symbolummá válik. Ez az út vezet *W. Stern* szerint¹ a graphikus schemától a képíráson keresztül a közönséges íráshoz; vagy a beszéd terén a természetes jelektől (hangutánzástól) a dolgok tetszésszerű, conventionalis elnevezéséig. Minthogy ugyanaz a szó sok hasonló tárgyra vonatkozik, megszabadít az egyes-

¹ *W. Stern*: Psychologie der frühen Kindheit. 1914. 249—250. l. *V. ö. K. Groos*: Das Seelenleben des Kindes.⁴ 1913. 212—224. l. *E. Meumann*: Vorlesungen z. Einf. in d. Exper. Pädagogik. 3. köt. 1914. 406. s k. lk. *K. Bühler*: Die geistige Entwicklung des Kindes. 1918. 288. s k. lk.

nek és pillanatnyinak nyügétől s így a nem szemléletes állandó tárgygondolat érzéki hordozójává válhatnak. A gyermek minden újonnan szerzett szóval új lehetőséget kap arra nézve, hogy valamit, a mi neki eddig csak mint pillanatnyi képzettartalom volt adva, most mint állandó tárgyat azonosítson. Más szóval: a szó igen elősegíti a pontatlan szemléletek és képzetek külön objectiválását, tárgyakra való vonatkoztatását. A szavak után való kérdezősködés a gyermeknek nem mechanikus kapkodásából származik, hanem az objectiv világ szellemi meghódítása után való törekvéséből: a szók birtokba ejtése a lelki élet fejlődésében hatalmat jelent.

A gyermek lelki életének megfigyelése meggyőzően bebizonyította, hogy az a régi tétel: „a gyermek fejlődése a szemlélettől a fogalom felé halad“, ilyen általános fogalmazásban helytelen. Ez a fejlődés éppen ellenkezőleg sokkal nagyobb mértékben indul ki az általánosból, a tárgyak nagy csoportjára vonatkozóból. Az apperceptio-folyamaton uralkodó „fogalmak“, addig szerzett általános ismeretek határozzák meg elsősorban, vajjon a gyermek a rázúduló rengeteg benyomás közül melyik felé forduljon s ezek indítják meg a szemléletnek fokozatosan bekövetkező fejlődését. Ezt a folyamatot részben már a környezetnek a gyermek *nyelvére* való befolyása meghatározza, mert a gyermek a nyelvvel a fogalmilag földolgozott képzetek bizonyos tömegét szerzi meg, a melyek viszont a külső világ megfigyelését eleve bizonyos irányokba terelik.

11. Azokat az eredményeket, melyeket a gondolkodás elemibb élményeinek eddigi elemzése föltárt, a *bonyolult gondolkodásnak vizsgálata* is megerősíti. Így elsősorban *a gondolkodásnak és a nyelvnek viszonyára*

vonatkozóan. Különösen a bonyolult gondolkodásnak — a mint ez a gyakorlati életben vagy a tudományban végbemegy — elemzése czáfolja meg azt a régibb fölfogást, mely a gondolkodást és a nyelvet azonosította: van gondolkodás, melyet sem hangos, sem csendes beszéd nem kísér. Bár a beszéd, a nyelvi formulázás, a gondolkodás folyamatának fontos, gyakran nélkülözhetetlen mozzanata, azonban csak a befejező tag szerepét játssza: a vonatkoztatásnak és kombinálásnak tevékenysége, mint a gondolkodás igazi és sajátos munkája, nyelv nélkül is végbe mehet. A gondolkodás ugyanis nem egyetlen egységes actus, hanem több szakasz különböztethető meg benne: először a kérdésnek vagy föladatnak tudata; azután a gondolkodás sajátos munkája s végül a gondolkodás eredménye vagy megformulázása. A középső szakasz, mint vonatkoztató és kombináló tevékenység, nem szorul rá sem a tárgy-, sem a szóképzetek szemléletes elemeire. A nyelvnek a befejező szakaszban, a gondolkodás megformulázásánál van jelentős szerepe.

A tiszta vonatkoztató gondolkodás — a mint ezt *B. Erdmann* finom elemzése kimutatta — független a szóképzetektől: minél feszültebb figyelemmel merül az elme a maga tárgyába, gondolkodása annál kevésbbé van a szavak symbolikájához kötve. Sem az éles elmének, mely a tárgyak legtitkosabb különbségeit megtalálja, sem a mély elmének, mely a legkülönbözőbb tárgyak közös vonásait, hasonlóságát fölfedezi, nincsen föltétlen szüksége szavakra: legfőljebb az eredmény határozott megformulázása kapcsolódik a nyelvhez. A kereskedő, a ki a legbonyolultabb gazdasági combinációkat találja ki; a physikus, a ki valamely kísérletnél egy magában véve csekély föltétel alapján a

lehetőségek egész sorát gondolja el; a technikus, a ki valamely nagyon bonyolult gépnek működését kigondolja; a történész, a ki letűnt világokat töredékes adatok combinációjával új életre támaszt; az államférfiú, a ki a legbonyolultabb politikai és gazdasági helyzeten is a föltételek hirtelen átgondolásával úrrá válik; a philosophus, a ki előtt a jelenségek tarka világa egységes, elvszerű egészbe szövődik össze: gondolatmunkájával már lényegében készen van, a mikor megpróbálja az eszmét szavakban megrögzíteni, kialakítani, a valóságba átvinni, közölni, a gondolatot socializálni. Ugyanakkor gyakran kellemetlenül érzi, mily kevésbé sikerül a gondolatoknak árnyalatokban való gazdagságát jelekben teljesen visszatükrözni, mennyit veszít ezzel a gondolat finomságából és mélységéből, mennyire lassú egymásutánban tudja csak szavakba merevíteni, a mi közvetlenül és majdnem egyszerre szökken tudatába, mennyire elhalványítja a formulázás azt, a mi teljes elevenségben élt lelkében.¹

A gondolkodás és a nyelv egymástól való függetlenségének bizonyítéka az a tény is, hogy a gondolkodás eredetisége és a nyelvi formulázás könnyűsége nincsenek szükségképi kapcsolatban egymással. A túlságosan könnyű nyelvformulázás — a mint erre *Müller-Freienfels* élesen rámutat — a gondolkodás akadályja is lehet. Ha ugyanis a szavakba öntés rendkívül hirtelen és könnyen megy végbe, gyakran az a veszély fenyeget, hogy a gondolatok idő előtt világra jönnek, a nyelv bilincseibe szorulnak s ennek eredetiségük vallja kárát. Számos ember nagy nyelvkészségének

¹ L. B. Erdmann: Umriss zur Psychologie des Denkens.³ 1908. 35. 1.

rabszolgája: a szó már ajkára vagy tollára röppen, mielőtt a tartalmak kiválasztását és vontkoztatását, az eredeti gondolatmunkát végrehajthatta volna. Előbb jár a nyelve, mint az esze: a könnyen működő nyelvmechanismus félig fölmenti a gondolkodás alól. A szavak önkénytelen ömlésének nem felel meg a belső vonatkoztatás, a gondolkodás szükséges tevékenysége. Az ilyen egyének a megszokott szófordulatokhoz, elcséptelt phrasisokhoz, stilus-clichékhez tapadnak s így ritkán jutnak új formulázásokra: a szó könnyűsége megöli a gondolatot. Az ilyen emberek nem úgy beszélnek, a hogyan gondolkodnak, hanem úgy gondolkodnak, a hogyan beszélnek. A nagy gondolkodók gyakran ügyetlen beszélők, mert náluk a gondolkodás munkáján s nem a nyelvi formulázáson van a súlypont. Mondataik gyakran egyenetlenek, mondatszerkezetük pongyola: a nyelvet inkább a gondolkodás akadályának, semmint hajlítható eszközének érzik. Ezért még az igazán teremtő költők és gondolkodók nyelvét is néha bizonyos zordonság, merevség és érdekesség jellemzi s ez a hozzáértőre különös bájjal hat. Sokszor a kifejezés technikájával küzdenek, nem ezek szegénysége, hanem éppen gazdagsága miatt; a síma, folyton koptatott nyelv élményeik bőségének befogadására nagyon is szűk edénynek tűnik fel előttük. A teremtő gondolkodó úgy érzi, hogy éppen megfogant terveiről és alakuló munkáiról való előzetes beszéd csak árt ezek teljes megérésének; az idő előtt megformulázott és közölt gondolatot a nyelv megmerevíti, teljes kialakulásában eleve meggátolja, már készszé, befejezetté teszi, esetleg ellaposítja. Innen érthető, hogy vannak teremtő költők, művészek és gondolkodók, kik nem szívesen beszélnek készülő műveikről: a megformu-

lázás a gondolkodás termékenységének és energiájának akadályai.¹

12. Ha költeményt tanulunk, a szavakat bevessük. Nem elég a tartalom tudása, a jelentés ismerete, a szót a szóért kell megtanulnunk, hogy később az egészket érzékileg híven visszaadhassuk. Szilárd asszociációkat alkotunk a költemény, illetőleg a szósor egymásután következő tagjai között s ehhez nagyobb számú ismétlés és hosszabb idő szükséges. Ha a *gondolatok* sem volnának egyebek, mint kötött képzetek, akkor a gondolatok bevésséhez is hasonló veszélyesség volna szükséges. Hogy azonban ezekre nézve egészen más-képen áll a dolog, rögtön kitűnik, ha arra a módra figyelünk, a hogyan egy költemény *értelmét* elsajátítjuk. Sokszor *egyetlen* figyelmes átolvasás elég ahhoz, hogy a gondolati tartalmat visszaadhassuk. Ugyanezt mondhatjuk nagyobb gondolatmeneteknek, egy előadásnak, prédikációnak, drámának, regénynek, tudományos munkának, társalgásnak tartalmi átgondolásáról. Hogy mennyire függetlenek vagyunk e mellett a szószerinti szövegtől, nem ritkán sajnálatosan tapasztaljuk: hányszor szeretnénk egy találó kifejezést, tömör mondatformát, csinos képet fölidézni. S jöllehet a hallott mondat értelme, a gondolat egészen világos előttünk, nyelvbeli formáját nem tudjuk már többé visszaidézni.

A gondolatok *nem a puszta associatio* fonalán haladnak. Az egyik gondolat fölkelte a másikat a nélkül, hogy valaha együtt lettek volna adva. Ezt a tényt világítja meg *Bühlernek* következő kísérlete.²

¹ L. R. Müller-Freienfels: Das Denken und die Phantasie. 1916. 322. sk. lk.

² L. K. Bühler: Tatsachen und Probleme zu einer Psychologie der Denkvorgänge. I. Über Gedanken. Arch. f. d. ges.

A kísérleti személyeknek mondatokat vagy mondatrészeket exponál s bizonyos idő múlva, melyet társalgással tölt ki, a mondatok vagy mondatrészek egy másik sorozatát exponálja, melyeknek értelme nem teljes. Erre a kísérleti személyt felszólítja, hogy az utóbbi tagokat az előző sorozat megfelelő alkotórészeivel egészítse ki. (A számok az egybetartozóság meghatározását itt most nekünk megkönnyítik.) I. 1. Jobb a hegy csúcsán vadállatokkal együtt élni. — 2. A ki egészen kivonja magát a hála alól. — 3. Orpheus lantja többet tett, mint Herakles buzogánya. — 4. Minél nagyobbszabású és erkölcsösebb valamely jellem. — 5. Atyafiak és pajtások közé ne furakodjál. — II. 4. — Annál egyszerűbbek és világosabbak helyzetei és a világhoz való vonatkozásai is. 2. — Az beírja ezt adóskönyvébe és nem marad sokáig adósod. 1. — Mint a Paradicsomot ostoba emberekkel megosztani. 5. — Mert ott rekedsz. 3. — Nem-embereket emberekké varázsolt.¹ — A kísérletek megerősítették azt a föltevést, hogy ebben az esetben is, a mikor az egymáshoz tartozó gondolattagok egymástól többé-kevésbé el vannak választva, a gondolkodás az előző sorozatra visszavonatozik. Ez ellene mond az associatio „törvényének“, a képzeteknél sokszor tapasztalható tényállásnak: a gondolatok nem a bevésés gépies sorrendjében illeszkednek egymáshoz.

Ezeknek a kísérleteknek még szabadabb formája

Psychologie. 1907. 9. köt. 297. s k. lk. II. Über Gedanken zusammenhänge. III. Über Gedankenerinnerungen. U. o. 1908. 12. köt. 1—93. l. V. ö. O. *Külpe*: Über die moderne Psychologie des Denkens. Internat. Monatsschr. 1912. 1082. s k. lk.

¹ Itt a kísérletekben szereplő 15 egymáshoz tartozó gondolatrész közül csak ötöt soroltunk föl.

is van. Bühler a kísérleti személyek elé nem gondolatrészeket tárt, melyek egymásra utalnak, hanem egész befejezett gondolatokat (mondatokat); ezek a gondolatok azonban bizonyos összefüggésben állottak egymással (közben egyes mondatok nem voltak a többivel semmiféle vonatkozásban). Pl. az első sorozatban ez a mondat fordult elő: Ha az urak a városházáról jönnek, akkor a legokosabbak. A második sorozatban viszont ilyen mondat volt található: Utólag mindenki tudja, hogyan kellett volna játszania szerepét. A kísérleti személy tudatának előterébe (persze nem tudta, hogy a kísérletek milyen célra valók) a legnagyobb határozottsággal és biztossággal mindig az első sorozat megfelelő, hasonló vagy azonos gondolatai nyomultak. A kísérleti személy a szószerinti szöveget gyakran egészen szabadon adta vissza, de az értelmet teljes világossággal és pontossággal jelölte meg. A megelőző gondolatokra való visszatérés ugyanavval az önkénytelenséggel ment végbe, melyet olvasás vagy társalgás közben tapasztalunk, midőn nem ritkán vetjük fel a kérdést: milyen összefüggésben is áll ennek a megjegyzésnek tartalma előbbi fejtegetéseinkkel? vagy: nem fordult-e már elő ehhez hasonló gondolat? nem ugyanezt mondotta-e tegnap valaki más szavakkal?

A Bühler-féle kísérletekben azonban a kísérleti személy aránylag igen bonyolult gondolatfolyamatokat él át, s így a nehéz feladatok megértése figyelmét annyira fölemésztí, hogy nem tudja élményeinek nagy részét észrevenni s róluk beszámolni. Valószínűleg innen magyarázható az egyik kísérleti személynek az az adata, hogy Kant nevének hallatára egyidejűleg Kant *egész* rendszere nem-szemléletes módon volt jelen

tudatában. Ez a nem-szemléletes tudás bizonyára nem volt Kant egész rendszerének actualis és részletes jelenléte a tudatban, hanem inkább csak egyes *részletének* fölmerülése, mely a legnagyobb valószínűség szerint valami értelmes szójelentéssel (kategoriák, kategorikus imperativus, transcendentalis) volt kapcsolatos, de ennek elmosódott szemléletes szó-természete kikerülte a figyelmet; ezt a szójelentést az a tudat kísérhette, hogy az egész rendszert azonnal, világosan és biztosan fel *tudnók* táрни.

A gondolkodás modern psychológiájának egyik főeredménye az emlékezet és a gondolkodás tevékenységének éles megkülönböztetése. A gondolkodással ugyanis mindig bizonyos belső *activitas* tudata kapcsolatos, mely abból származik, hogy a gondolkodás útján mindig valamely „*főladatot*“ törekszünk megoldani, valamely „*czélt*“ elérni. Gondolkodás közben tudattartalmainkat bensőleg erre a főladatra vonatkoztatjuk. A szerint, a mint a főladatot elértük vagy sem, föllép a helyesség vagy érvényesség tudata, a siker öröme, vagy pedig az érvénytelenség, esetleg kétség tudata, a sikertelenség kellemetlen érzelme. Mindez nincsen meg a *tisztán* emlékezeti folyamatoknál. A képzeletnek is van „*főladata*“, azonban ezt a szemléletes képzetek kombinálásával oldja meg, nem pedig elvont vonatkoztatások és symbolikus szóképzetek által; képzelet és gondolkodás egyébként a legszorosabban összeshővődik s alig választható el egymástól. A főladat tudata, mint „*determináló tendentia*“ gondolkodásunk *kiválasztó* tevékenységét irányítja: csak az merül föl lehetőleg tudatunkban, a mi a főladattal megegyezik, a többi tartalmak háttérbe szorulnak. Sőt a főladat befolyása gondolkodásunkat

és cselekvésünket akkor is kormányozza, a mikor már a cél gondolatának nem is vagyunk tudatában: a föladat, mint „determináló tendentia“, tovább él bennünk.

A föladat önálló jelentőségének, a belőle származó determináló tendentiának fölismerése az associatiós psychológiára nézve végzetessé vált. A föladat ugyanis nem pusztá földézési indíték, hanem az egyén gondolati vonatkoztató tevékenységének irányítója is. Mivel minden gondolkodásnál bizonyos meghatározó szempontok (föladatok) játszanak szerepet s mivel minden elvonás és combinatio, ítézés és következtetés, összehasonlítás és megkülönböztetés bizonyos determináló tendenciák eszközévé válik, a föladat psychológiája a gondolkodás modern vizsgálatának lényeges alkotórészévé lett.¹ Nagy csoport tény tárult föl, mely az associatiós psychologia fogalmaival egyáltalán nem magyarázható, hanem a „föladat“ jelentőségére s ennek a lelki folyamatok alakításában való rendkívüli szerepére utal. Maguk az associatiók is, bár jelentékeny erejűek, az ellenkező irányú föladat tudata által legyőzhetők.

A gondolkodás actusainak felismerésével a lelki élet súlypontja is a modern lélekbúvárlatban kezd áttolódni: az activitas födologgá, a receptivitas s a képzetek mechanismusa másodrangú dologgá válik. „Tudatunk monarchikus berendezése napfényre került. Az én a trónon ül és kormányzó actusokat hajt végre, Észreveszi, megállapítja, megjegyzi, a mi belép birodalmába, foglalalkozik vele és kikéri tapasztalt minis-

¹ V. ö. N. Ach: Über die Willenstätigkeit und das Denken. 1905. Über den Willensakt und das Temperament. 1910.

tereinek, állama alapelveinek és normáinak, a szerzett ismereteknek és belátásoknak, a jelen esetleges szükségleteinek tanácsát és állást foglal abban a tekintetben, hogy a jövővényt egyszerűen bebocsássa, vagy használható formát adjon-e neki, vagy pedig visszahasson-e ellene. Az érzéki benyomásoknak s képzeteknek általában minden okuk megvan arra, hogy ennek a monarchikus én-nek uralmát reactionariusnak, keménynek és önkényesnek ítéljék. Ezért mernek csak az álmokban garázdálkodni. De ezzel egyszersmind meg is mutatják, hogy mi az eredménye ilyen anarchiának". (Külpe.)

13. A föladat tudatában mindig valamely cél elérésére, valaminek megoldására való *törekvés* rejlik, melyet nem jelentéktelen erejű *érzelme*k is kísérnek. A merev intellectualismussal szemben, mely a gondolkodásban csak a „hideg“ észnek munkáját hajlandó látni, a föladat kitűzésével kapcsolatos élményeknek, a *problema-tudatnak*, elemzése kellő világításba helyezi azt a tényt, hogy a gondolkodás megindulása és további lefolyása nem az elszigetelten képzelt értelmnek tevékenysége, hanem benne az érzelem és akarat is fontos szerepet játszik. Ha pl. két gondolat egymásnak logikailag ellenmond, az ellenmondásnak egy subjectiv visszahatást, állásfoglalást, érzelmet kell belőlünk kiváltania, hogy valóban gondolkodjunk rajta. Az ellenmondás akkor válik igazán *problemává*, ha valami nyugtalanító *érzelem* van vele kapcsolatban. A gondolkodás magától meg nem indul; olyan mint az ingaóra súlyok nélkül: a megindító súlyok az érzelmek.

Hogyan folyik le a valamely cél elérésére, föladat megoldására *törekvő*, bizonyos meghatározott

irányban haladó gondolkodás? milyen élmények kíséretében jelentkezik a *problema* s alakul ki a megoldása?

Az *első* élmény, melyben a *problema* felötlik, oly tudattartalom fölmerülése, melyet ellenmondónak, az eddigiektől elütőnek, újnak, szokatlannak, szabályellenesnek, különösnek, föltűnőnek, talányszerűnek, titokzatosnak, homályosnak, nyugtalanítónak érzünk. Ezt a gondolkodást-megindító hangulatot Platon és Aristoteles elcsodálkozásnak minősítette. Két gondolatsor ellenmondása, valamely gondolatösszefüggés megszakadása vagy hézaga akkor válik *problema*-fölkallító tényezővé, a mikor *érzelmet, nyugtalanító subjectiv visszahatást, kétséget, bizonytalanságot* vált ki. A *problema* akkor születik meg, ha az én a helyett, hogy közönyösen továbbsíklana bizonyos tartalom mellett, egyszer csak várakozó, határozatlan, kételkedő magatartást tanusít. Éppen ezért a problémák mindig valami egészen személyes élményt jelentenek, mely többé-kevésbé gyötrő hangulattal jár. Ezért mondja már *Sophokles*:

Ἐν τῷ πρόψειν γὰρ μηδὲν ἥδιοντος βίος.

(A semmitse gondolásban rejlik a legkellemesebb élet.)

Ajas 550.

Vannak emberek, még műveltek is, a kik egész életükön keresztül soha sem éltek meg egy problémát sem. Előttük minden simán és magától értetődő módon folyik le. Mások ugyanazt a világot látják maguk előtt, azonban minduntalan valami érthetetlenre, homályosra, csodálni valóra bukkannak; a csodálkozás, nyugtalanság, az okok után való ösztönszerű kutatás miatt egészen más a világgal szemben való állásfog-

lalásuk. Minden jelentéktelen tényben valami magyarázni valót éreznek meg. Innen érthető, hogy számos nagyjelentőségű fölfedezés látszólag egészen jelentéktelen megfigyeléshez fűződik: egy-egy érzéki benyomás úgy hat a kutató elméjére, mint egy csöpp sósvíz a Volta-oszlopra. Egy pár béka, melyeket Galvani beteg feleségének levesébe kellett főzni, szolgált közvetlen indítékul egy addig ismeretlen természeti erő fölfedezésére. Egy mozgásba jött függőlámpának egyenletes lengései, egy lehulló alma indította Galileit és Newtont nagy természeti törvények gondolatára. Watt egy rákot meglátva jutott a gőzgép eszméjére.

Minden teremő gondolkodás valami nyugtalanító élménynyel kezdődik. Ettől, mint a helyes kérdések nyugtalanító megérzésétől, függ minden tudományos haladás: a kutatónak el kell találnia, hogy mit kérdezzen, az adott tagolatlan anyagnak melyik mozzanatára vesse a hangsúlyt. Akár kísérletezik, akár egyenleteket old meg, akár a multat tárja föl, akár inducál, akár deducál — mindig egy gondolkodásra sarkaló kérdésnek, problémának, azaz határozott gondolkodási célnak kell előtte lebegnie, különben az értelmetlen anyaghalmaznál kénytelen vesztegelni vagy csak alkalmi ötletekre szorítkozni. A tudományos munkára való tehetség a helyes kérdéseket megérző titokzatos ösztönben, mondhatnók: *problemaérzé*kben rejlik. A tudományos gondolkodásra való nevelés is éppen ennek a problema-érzéknek, mintegy „a tudományos észhasználat művészetének“ fejlesztésében áll (Fichte). Az ismeretek bármely területén minden igazi kutató Sokrates tanítványa: azon az úton jár, mely a nemtudástól a tudni akaráson keresztül a tudáshoz vezet, de már a nemtudás nyugtalanító tudatában

bennrejlík az igazság meglátásának titkos művészete. A természet évezredek óta az emberek szemé elé mindig ugyanazt a tapasztalati anyagot tárta; ez azonban csak chaos volt, míg egy Archimedes és Galilei, Newton és R. Mayer olyan kérdéseket nem vetettek föl, melyek mint valami varázsszövegek a jelenségek óriási tömegét a legegyszerűbben magukban foglalják. Az egész modern természettudomány bizonyos állandó sarkkérdéseknek viszonylag egyszerű rendszerére vezethető vissza. Vajjon mi legyen a helyes vezérlő szempont, hogyan kell a kérdést helyesen föltenni: ez a tudományos ítélőerő lényege. Természetesen az egyenlőségnek, különbözőségnek, hasonlóságnak, az általános és különös viszonyának, a functionalis függőségnek, az ok- és célszerűségnek, az értékvonatkozásnak és egyéb kategóriáknak felötlése az ismerésterületek szerint különböző módon mehet végbe. Valamennyi területen azonban a tudományos munka lényege ugyanaz: valamely problémának gondolati megformálása. „Már nagy és biztos bizonyítéka a bölcsességnek, ha tudjuk, hogy észszerűen mit kérdezzünk“ — mondja Kant.

A *problema-tudat jelentősége* a tudomány történetében sokszor nagyobb, mint magáé a problema megoldásáé. Vannak gondolkodók, a kik nem azért halhatatlanok, mert valamely problémát bizonyos módon megoldottak, hanem azért, mert egyáltalán *felvetették*. Positív megoldásuk esetleg helytelen, de a tőlük leírt kérdőjel századokat gondolkodásra indít. Sokszor nehezebb a kérdés megérzése és megfogalmazása, mint a rá való felelet. Egy élesen beállított probléma többet ér, mint egy csomó megoldási kísérlet. Kant egyetlen kérdése, hogyan lehetségesek a priori synthetikus ítéletek? — hasonlíthatatlanul több szellemi munkát indított meg, mint elfeledett kortársainak kerek, befejezett rendszert képviselő wolffianus

munkái. A lángésznek egyik fősajátsága, hogy ott is problémát lát, a hol mindenki közönyösen halad tova s mindent már elintézettnak tart. Milliók láttak almát a földre esni, de Newton kellett hozzá, hogy ebben a jelentéktelen tényben a nehézkedés problémáját fölismerje: a bolygók és holdak ugyanazon törvények szerint keringenek. Miben rejlik a nagy gondolkodók jelentősége? Nem már esetleg elavult elméleteikben, hanem fölvetett kérdéseikben. Ha csak az előbbieket nézzük, a gondolkodás története valóban az emberi tévedések története; ha azonban a problémákat s a nyomukban támadt elme-feszítéseket vizsgáljuk, nemünk értelmi nagysága tárul föl előttünk. A gondolkodók nagyságának mértéke a tőlük fölvetett kérdések súlyában, elmemozdító természetében, termékenységében rejlik.

A problema megfogadásának élményében az érzelmi mozzanat néha háttérbe szorul, különösen akkor, ha a gondolkodás bizonyos irányban *szokásossá* válik. Minden emberben kialakul bizonyos gondolatirány, sajátos értelmi habitus, melynél fogva minden dolgot bizonyos szempontok szögéből pillant meg, bizonyos kategoriák uralma alá helyez. A fönnebb leírt egy-szeri problema-fölállítással szemben, mely eléggé érzelmi természetű élmény, ez a szokásossá vált kérdés-föltevés Müller-Freienfels-szel *typikus problema-látásnak* nevezhető.¹ Minden szaktudós fölött szak-tudományának tipikus problemalátása uralkodik: mi-lyen másképp gondolkodik a dolgokról s a minden-napi élet eseményeiről is a matematikus, a természet-tudós, a philologus vagy a jogász! Ugyanahhoz a tényhez mindegyikük más elme-beállítással közeledik, más szempontot törekszik érvényre juttatni, más problémát pillant meg benne, más nyugtalanítja őt.

¹ R. Müller-Freienfels: Das Denken und die Phantasie. 1916. 267. l.

A problema felötlését bizonyos nyugtalanító érzelem indítja meg. Ezután következik a gondolkodás *második szakasza*: a *problema kialakítása és földolgozása*. A gondolkodó arra törekszik, hogy a nyugtalanító ellenmondást kiküszöbölje, a homályt eloszlassa, a titkot megoldja, az ismeretlent ismeretesre vezesse vissza, a bizonytalanságot megszüntesse. A problema mintegy a gondolkodás örvénye: a lélekben jó ideig kavargog, útját keresi, tajtékzik, míg végre elsímul. A problema földolgozását főképp jellemző élmény a *keresés*, a *próbálgatás*, valami hiány betöltésére való *törekvés*. Némely problémát néhány kísérlet után sikerül megoldani; mások ismét meggondolatlanul feledésbe merülnek. A megindító érzelemnek, a gondolatlökésnek elég erősnek kell lennie, hogy a problema *tartósan* benyomódjék a lélekbe. A problema-élmény sohasem tisztán értelmi jelenség, megoldása sem lehet a tiszta értelem merev mechanikája: csak az a kérdés tud bennünket hosszabb ideig lekötni, melynek mélyebb érzelmi gyökerei vannak. Az egészen érzelemmentes gondolkodó, a ki pusztán magáért a gondolkodásért gondolkodik, merőben fictio; az észnek Bacontól követelt *dry light*-je, rideg fénye, az értelem globusán egymagában nagyon halvány világosságot árasztana.

Ha egyszer a problema igazán megfogant s kellő erejű nyugtalanító érzelem támadt, akkor a figyelem teljesen rászegeződik s valamennyi lelki tartalom a problema felé tör, mint a hogy a vasrészecskék a mágnesvasra tapadnak. Megindul a problema földolgozása, mely a tartalmak kiválasztásában, egymásra vonatkoztatásában s kombinálásában áll. Ezt bizonyos hiányérzés kíséri, mely mintegy a problema irányát jelzi, arra a hézagra utal, melynek betöltése éppen a

gondolkodás föladata. Ez az élmény *irányérzelemnek* nevezhető. A képzettartalmak és fogalmi élmények folyton változnak, azonban a tudatnak a problémára való beállítottsága, az irányérzelem, állandó marad: mintegy az irányérzelem tartja össze a háttérben a hullámzó tartalmakat. Ha valakit egy problema évekig foglalkoztat, az irányérzelem hol világosabban, hol elrejtetten évekig élhet lelkében, mint a gondolkodás összetartó kapcsa. Itt mintegy a lelki életnek bizonyos irányú polarisatiójával állunk szemben.¹

¹ A folyton nyugtalanító, évekig gyötrő irányérzelem szép példáját mutatja *Julius Robert Mayer* belső sorsa. Nagy fölfedezésén, mely hosszú ideig foglalkoztatta, lelkileg tönkrement. Sok éven keresztül minden gondolata az energia-elve irányult. Birtokában vagyunk — mondja Ostwald (*Grosse Männer*,⁴ 1910.) — levelei gondos gyűjteményének, azoknak is, melyek gondolata megfogalmazásának idejéből származtak. Látjuk belőlük azt az óriási munkát, melyet a fiatal orvos kifejtett, hogy fizikai és matematikai műveltségének hiányait pótolja, s így tisztábban láthassa saját fölfedezését. E levelek azt is mutatják, hogy Mayer lelkében már megvolt az alapgondolat, mielőtt még érthető nyelven ki tudta volna fejezni. Föladata teljesen betöltötte szellemét, úgy hogy mikor hajója a tropikus csodás országba megérkezett, nem ért rá arra sem, hogy körülnézzen. Talán még jobban jellemzi ezt az állapotot az a mód, a hogyan Jolly, a stuttgarti fizikus, előtt nézeteit kifejtette. Jolly a korabeli fizika szempontjából ellentmondott neki és végre, hogy ad absurdum vezesse a makacs sváb okoskodását, így szólt: „Hiszen akkor egy vízzel telt palacknak is a pusztára rázás folytán meg kellene melegednie!” Mayer csüggedten távozott. Jolly már rég elfelejtette ezt a találkozást, a mikor a fiatalember egyszer csak széles sváb dialektusán így szólítja meg: „Es isch aa so!” (Így is van!) Hosszabb magyarázat értette meg Jollyval, hogy ez felelet régebbi ellenvetésére. Mayernek folyton egy gondolatra szegzett lelke azt hitte, hogy Jolly időközben éppúgy mindig ezzel a problémával foglalkozott, mint ő maga.

A valamely czél, föladat irányában haladó gondolkodás *harmadik*, befejező szakasza: a *problema megoldása*. Ekkor úgy érezzük, hogy a kétséges bizonyossá, a kérdéses igazzá, a homályos és titokzatos világossá válik. A nyugtalanság érzelmét fölváltja a megnyugvás érzelme: azt, a mit kerestünk, megtaláltuk; az, a mi idegenszerű és szokatlan volt, most eltűnt; az ellenmondás, kétség és rejtély megoldódott, a gondolatot most már világosan látjuk. Először mint valami fölkelő csillag virrad szellemi látóhatárunk szélén a gondolat, eleinte elmosódva, határozatlan, ingatag fényben; úgy érezzük, mintha sűrű ködön keresztül közelednék felénk. De lassan megnagyobbodik, erősebb fénybe öltözik, úgy hogy minden részlete megismerhetővé válik; végre körvonalai teljesen kibontakoznak s egészen elválik mindentől, a mi körülveszi, a mi idegen, a mi nem ő maga. A gondolat sugarait ebben az utolsó alakban fogja föl a szó s ad neki mindenkitől megérthető alakot, mely aztán esetleg nemzedékek emlékezetébe vésődik. Mikor a problema így már megformulázott gondolattá oldódott föl, megkönnyebbülnek, megszabadultnak, fölemelkedettnek érezzük magunkat.

A megkönnyebbülésnek ezeket az élményeit meg kell különböztetnünk magától a problema értelmi megoldásától, melyet azok csak kísérnek. A kész megoldás sokszor hirtelen szökken elő mintegy a tudat sötét háttéréből: az eredmény megvan, a nélkül, hogy a gondolkodó tudná, miképen jutott hozzá (v. ö. II. köt. 438. sk. lk.). A megoldás maga voltaképen még a gondolkodás előbbi (második) szakaszához tartozik, mint egyike azoknak a megoldási kísérleteknek, melyeket megpróbáltunk; csak hogy a sok közül éppen ez minden akadály nélkül folyik le és evidensnek látszik.

A megoldás már megvan, de külön tudatossá kell válnia. Tudatossá pedig főkép a fönnebb leírt érzelmi élmények (megnyugvás) útján válik. Maga a logikai megoldás, az értelmi megtalálás, és ennek a megoldásnak tudata két egészen különböző dolog.

A megoldás élményében negatív mozzanat, hogy a gondolkodás akadály nélkül megy végbe: egyszerre csak azt érezzük, hogy nincsen ellenmondás, összeférhetetlenség a gondolatok között; pozitív mozzanat pedig a gondolatok szükségképi tárgyi összefüggésébe való közvetlen belátásnak, az evidentiának élménye (v. ö. III. köt. 97. l.).

14. Az ismerés egyes területei, a különböző problema-körök a gondolkodásnak különböző eljárásmodjait követelik: a matematika és a jogtudomány elmejárása például szerkesztő, a botanikáé és a történettudományé pedig elsősorban konkrét leíró; az előbbi tudományok kutatói inkább kombinálnak, összetevően haladnak tovább, az utóbbiak művelői inkább szemléletben adott tényeket bonczolnak, elemeznek, szétagolnak. De nemcsak így az ismerés egyes területeihez kötve, hanem általában is felölő a gondolkodásnak ez a két typusa: a *synthetikus* és az *analytikus*. A tudományok történetéből világosan kitűnik annak a ténynek nagy jelentősége, vajjon valamely gondolkodó elméje inkább elemző és kritikai, vagy pedig kombináló és synthetikus természetű-e.

Az *analytikus* elme inkább egyes tények igen beható megfigyelésére, egyes kérdések részletes szétagolására, meglévő gondolatok élesen megkülönböztető kritikájára, egyes eseteknek bizonyos jegyek alapján való szigorú elválasztására és osztályozására képesít; a *synthetikus* elme viszont inkább az egyes eseteket

combinálja, vezérlő szempontokat keres, melyek alapján rendszert épít, nagy átfogó összefüggéseket és törvényszerűségeket lát meg. Az analytikus elme munkája főkép a *megkülönböztetés*: hamar észreveszi, miben ütnek el a dolgok egymástól, minden elrejtett kis különbséget fölismer; a synthetikus elmének jellemző működése az *összehasonlítás*: azonnal meglátja, hogy még a legkülönneműbb dolgok is miben hasonlítanak egymáshoz, minden titkos hasonlóságot észrevesz. Az előbbi az *éleselme*, az utóbbi a *mélyelme*. Az éleselméjű gondolkodó elsősorban világos gondolkodó: a legbonyolultabb kérdések bogát is könnyűszerrel szét tudja oldani; a mélyelméjű gondolkodó a nagy területeket átfogó elme, mely hatalmas gondolati összefüggéseken uralkodik s mindent a végső okokig nyomozni iparkodik; különös képessége van a hosszú gondolatcombinációk hirtelen, egyszerre (simultan) való belső átpillantására, az ú. n. intuitív gondolkodásra: egy-egy hatalmas gondolatsynthesis egyes tagjai nem sorban egymásután lépkednek tudatába, hanem egyszerre tárulnak föl előtte, hirtelen, mintegy explosív megjelenésűek.

Mind a két elmetypusnak megvan a maga előnye és hátránya. Az analytikus elme fő *előnye* az egyes esetekhez való szívós ragaszkodás, ezeknek tüzetes, minden aprólékos részletet kimerítő vizsgálása, az egyes tények sajátos természetének fölismerése, más tényektől elütő jegyeinek éles megkülönböztetése. A tudományoknak ú. n. mikrologusai mind analytikus elmék. A gondolkodás túlnyomóan elemző természete megvéd a gondolatok elsietett combinációjától, meggondolatlan értékesítésétől, a hagyományos fölfogások és elméletek éles bírálatára, tévedéseik és hiányaik gyors fölisme-

résére képesít. Az analitikus elme *hátránya* azonban rendszerint az összefoglalásra való törekvésnek, a magasabb vezető szempontoknak, az átfogóbb összefüggések meglátásának hiánya: az éleselme hajlandó a részleteknél megállni, a tényeknek egymással és általánosabb gondolatokkal való összefüggését szem elől veszteni; kutatásában az egyes kövek remek kifaragásánál marad, ezeket nem illeszti össze egységes épületté, vagy ha megpróbálja, gondolatépületéből hiányzik az egységes stílus. Az analitikus elme munkáját rendszerint bizonyos befejezetlenség jellemzi. Minthogy kevés benne a szerkesztő képzelet, túlságos kritikai óvatosságával sokszor az öntudatlan skepticismus határán áll: mikor a kialakult gondolatot megformulázni törekszik, már erőszakot lát benne. Az ilyen szellem fél a fogalmak nagyobb rendszerezésétől: minden fogalmi architektonika erőszak előtte, erős belső kritikája nem engedi, hogy valamit rendszerbe foglaljon. Innen érthető, hogy némely analitikus elméjű tudósnak valamennyi munkája az „adalékok“, „adatok“, „eszmék“, „reflexiók“, „töredékek“, „prolegomena“ alcímet viseli a rendszerre való törekvés nélkül. Ha mégis megpróbálkozik a rendszerezéssel, ez alig emelkedik fölül a jobb „tárgymutató“ fokán. A velejében skeptikus lélek szükségképen csak analitikus: mindenre a kritika maró választóvizét önti, mindent szétbont, a mi hagyományszerű, de aztán ennek helyébe semmit sem tud állítani. A társadalom tele van éleselméjű kritikusokkal, a kik azonban folyton csak elemzésre beállított lelki structurájuknál fogva a legcsekélyebb alkotó munkára sem képesek; a maguk tehetetlenségét szeretik kritikai óvatosságnak föltüntetni.

A synthetikus elmének *ereje* éppen abban rejlik,

a mi az analitikus főből hiányzik: mindenütt kapcsolatokat, összefüggéseket lát meg, az egyes tényeket egyetemesebb kategóriák alá rendeli, ezek fonalán ismereteit kiépíti s rendszeres befejezettségre juttatja. Minthogy a synthetikus elme a rejtett hasonlóságokat is megpillantja, olyan dolgokat is összefüggésbe tud hozni s egymásra vonatkoztatni, melyek között az analitikus elme előtt semmiféle kapcsolat sincsen. A rendszeralkotó elme mindig synthetikus gondolkodó. Az ilyen elmét azonban sokszor az a *veszély* fenyegeti, hogy gondolatépületének nem átszűrő elég mély fundamentumot a kellő bíráló és elemző tevékenységgel: a gondolatokat egymással kombinálni kezdi, építő munkája megindul, a nélkül, hogy az alapul szolgáló tényeket tüzetesen szétzedné és megvizsgálná. A vonatkoztató gondolkodás helyébe sokszor egészen a kombináló képzelet lép. A tudományok történetéből sok túlnyomóan synthetikus elméjű és nagy képzelettel megáldott gondolkodó eszme-légvárának romjai merednek reánk.

Élesen elkülönülnek egymástól az *ötletes* vagy *nem-rendszeres* (*aphoristikus*) és a *rendszeres* (*systematikus*) gondolkodó tipikus sajátosságai. Az előbbinek elméje szellemes ötletekben, aphorismusokban, talpraesett megjegyzésekben, sziporkázó szófordulatokban ragyog, de minden hosszas fáradsággal járó, rendszeres gondolkodástól idegenkedik. Az ilyen föl-fölvillanó intelligentiának szellemi munkája, ha irodalmi formát ölt, rendszerint szellemes ellentétekbe, tréfás szójátékokba öltözködik s minden rendszeres okfejtéstől irtózik. Súlyos gondolatokat rövidesen, egy-egy elmefordulattal elintéz: mázsás problémákat grammos mérlegre helyez. Nietzsche aphoristikus elméjárását jól jellemzik saját szavai: *systematisch, also unwahr*.

Az ilyen gondolkodó tehát még a rendszeres gondolkodás igazságértékét is kétségbevonja. Az aphoristikus elme ötletei sokszor megannyi ragyogó csillag, melyeket nem csoportosít semmiféle központosító erő: tündöklő világ ez, melyben azonban nincs meg a nehézkedés törvénye. Az ötletes, de nem rendszeres szellem tűzjátékával gyönyörű csillagzáport szórhat maga körül, de sohasem az igazi hatalmas fáklya, mely állandóan világítaná az emberi haladás nagy országútját. A rendszeres elme ezzel szemben nagy összefüggő műveket alkot, melyeknek megvan a maguk logikai architektúrája: az egyes részletek mind egy főgondolatot szolgálnak. Az ilyen gondolatépületben minden gondolatot minden más gondolattal a logikai viszonyok szilárd cementje tartja össze.

Nem jelentéktelenek azok a tipikus sajátságok sem, melyek az *utánzó* és a *teremtő* gondolkodót jellemzik.

Az *utánzó* (*reproductiv*) ember csak azokkal a benyomásokkal dolgozik, a melyeket kívülről kapott. Ezek a benyomások, átvett gondolatok bevésszük ugyan lelkébe, de nincsen saját életük, nem nőnek, fejlődnek tovább, hanem megmerevednek s nagyrészt ugyanabban a formában újulnak föl. A reproductiv ember nagyon fogékony a külső benyomások iránt: olyan, mint a mese kaméleona, mely minden fa színét fölveszi, a mely alatt megpihen. A reproductiv típusú egyén mintegy kívülről befelé él, gondolkodása lépésről lépésre csak az ismertre támaszkodik, új gondolatmenetet nem tud magától alkotni, hiányzik belőle az önálló gondolkodáshoz szükséges spontaneitás; mindig csak azt gondolja, a mit már mások gondoltak; mindig jól kitaposott úton jár, a kátyúk túlzott cul-

tusa tölti el; a legnagyobb zavarba jut, ha nincsen hagyományos mintája s magának kell addig elő nem fordult helyzetben ítélnie és eljárnia; mindig valamely tekintély áll előtte, a kihez csatlakozik. Ennek a philister-typusnak ősalakja Goethe *Faust*-jának Wagnere: a könyvekre veti magát, mint Faust a problémákra; a betűt imádja; szellemének éltető eleme a foliansok pora, lelkesülésének forrása csak a pergamen. A reproductív typusú ember, a kinek emlékezete rendszerint hű és tartós, a tudomány számára bizonyos föladatokat (pl. anyaggyűjtés, forráskiadások, az eredeti kutatók munkáinak könnyen érthető módon való közlése) szempontjából nem értéktelen. Valójában azonban mindig csak „gyűjtő” marad és sohasem „gondolkodó”.

A *teremtő* (*productív*) typusú egyén belülről kifelé él: a mi lelki tulajdonává válik, azt átalakítja, továbbfejleszti, nem tapad a hagyományos gondolatmenetekhez, új gondolatösszefüggéseket s föltevéseket keres, a már ismert kérdésekkel új tapasztalatokat kombinál, ismeretlen tényeket ismert egyetemes tételek alá foglal. Nemcsak tanul és újra átél, mint a reproductív typus, hanem újat is teremt: hang, nem pedig visszhang. A reproductív gondolkodó főképp emlékezetére támaszkodik; a productív gondolkodó elvont vonatkoztató munkáját a képzelet működésével egészíti ki: vonatkoztató gondolkodás és kombináló képzelet elválaszthatatlanul át- és átszövi egymást (v. ö. II. köt. 416. l.). A productív gondolkodó gyakran nem képes arra, hogy egy észrevett tényt híven és pontosan földézzon, egy hallott történetet teljes hűséggel újra elmondjon. Idegen gondolatok bírálata és módosítása nélkül való, pontos visszaadása nehezebbre esik. Gondolkodása folytonos mozgásban, eleven átalakulásban

van. Maga talál: nem tudósít. Lelki szerkezeténél fogva szükségkép egyoldalú, még pedig nem tárgyi-lag egyoldalú, mintha csak bizonyos gondolatkörben mozogna, hanem functionalisan egyoldalú: minden anyagot azonnal a maga szempontjából, a maga kategóriái szerint fog föl és dolgoz át. Az igazi teremtmény gondolkodó tárgyilag önmagát sem ismétli: nem mintáz *egy* szobrot, hogy arról új meg új öntvényeket vegyen; olyan, mint a kígyó, leveti a bőrét, de nem veszi föl újra. Elmemunkája nem a gyűjtés és megőrzés, hanem mindig a továbbfejlesztés, alkotás. Innen érthető pl., hogy az igazi vérbeli philosophusban sokszor kevés a hajlandóság a többi gondolkodó rendszerének helyes megértésére. Nála ugyanis az idegen gondolatrendszerek fölfogása már eleve olyan sajátos kiválasztás alapján megy végbe, mely az ő lelki természetének felel meg: másokban is önmagát látja. Így Schopenhauer Spinozát, Fichtét és Hegelt nyilvánvalóan félreértette, ezek pedig mind a hárman Kantot. Fichte is, Schopenhauer is a maga rendszerét tartotta a helyesen fölfogott kanti rendszernek. Az ilyen productív szellem mindent teremtmény, megelevenítő módon fog föl: minden pusztán passive befogadott gondolat csak holt valami lenne számára. Ugyanez tapasztalható az igazi művészeknél is: egyik a másikat ritkán érti meg, a legjobb dirigensek és virtuózok nem a legjobb komponisták.

A tudomány és művészet fejlődését valójában csak a productív ember lendíti előre: a művelődés története lényegében a productív embereknek s az ő szellemük másokra való kisugárzásának története. A *cultura-teremtmény emberrel szemben áll a cultura-megőrző ember*, az alkotó gondolkodóval és művészszel szem-

ben a csak szorgalmas tudós és tanító, ki maga nem teremte újat, de a régit megőrzi és nemzedékről nemzedékre átszarmaztatja, hogy semmi se menjen feledésbe abból, a mi értékeset valaha napfényre hozott az emberi elme. Remekül jellemzi ezt a tipikus ellentétet *Ibsen* „*Hedda Gabler*“-ében. *Jörgen Tesman* a reproductív, *Ejlert Lövborg* a productív elme megtestesítése. *Tesman* még a nászútján is a levéltárakban penészedik s otthon azzal dicsekszik, hogy nászútja alatt mennyi rengeteg könyvet olvasott el. Szorgalmas az elhangyasodásig: mindent a világon összegyűjt, a mi a középkori brabanti háziiparra vonatkozik; nem ismer szebb dolgot, mint könyvtárakat bújni és vén pergamenteket másolni; nem hallani tőle egyébről, mint a középkori háziiparról; a legszorgalmasabb gyűjtő, a ki ezzel az elmemunkával idő multán sokra viszi. Buzgón emlegeti, hogy „az embernek elvégre figyelemmel kell kísérnie sok mindent, a mit írnak és kinyomtatnak“. Komolyan hangoztatja: „rendbeszedni a mások papirosait — hát az olyan dolog, a mi éppen nekem való“. Vele szemben *Lövborg* teremő gondolkodó, a ki nem áll meg a tények pusztá föltárásánál, a multnak nemcsak szürke kőfejtője, de földolgozója is: könyvében a művelődés fejlődését tárgyalja nagy vonásokban, az emberi nem szellemi kialakulásának nagy, átfogó összefüggéseit vizsgálja. Nem gyűjtőgeti évszámra a jelentéktelen és ezért szervezhetetlen adatokat, hanem egy esztendő alatt írja, a lélek friss lendületével, nagy művét; problémái vannak, melyek gyötrik s melyek megoldásánál ihletre van szüksége. Nemcsak a multat tárgyalja, hanem a mult fejlődési vonalait a jövőbe is kihúzza: nem áll meg a mult reproductiójánál, hanem megszerkeszti az eljövendő

cultura hatalmait és fejleményeit is. Gondolkodása természetszerűen túlhaladja az adottat, azt, a mi már megvan s a miről másolat készíthető. Tesman összecsapja a kezét, hogyan lehet a jövőről írni, hisz arról még semmit sem tudunk. De Lövborgnak van a jövőről is mondanivalója; ez persze nem állhat kész adatok fölbányászásából: ő új összefüggéseket keres és lát meg. A reproductiv typus tehetetlensége sir ki Tesman szavaiból: „Különös! Ilyesmiről írni — nekem sohsem juthatna eszembe!”

TIZENHETEDIK FEJEZET.

Az érzelem.

1. Az *érzelem*, mint sajátos lelki élmény. — 2. Az érzelmek elemzésének nehézségei. — 3. Érzelem és érzet: az érzelm-érzetek Stumpf-féle elmélete; az érzelem és a szervi érzetek azonosításának James és Lange-féle elmélete. — 4. Az érzelmeket kísérő testi jelenségek. — 5. Az érzelmek tulajdonságai: az érzelmek minősége, erőssége, időtartama; mélysége és felületes-sége, hűvössége és melegsége. — 6. Az érzelmeket meghatározó föltételek: a) az érzelemkeltő benyomásnak minősége és associációja; b) erőssége; c) időtartama (az érzelmek eltompulása); d) az érzelmet átélő alany egyéni természete (temperamentum). — 7. Az érzelmeknek ú. n. „összeolvadása”; vegyes érzelmek. — 8. Az *indulat*. — 9. A *hangulat*. — 10. Az *érzület* és fajai: pozitív érzületek (szeretet, barátság, vonzalom, jóakarat) és negatív érzületek (gyűlölet, ellenségeség, idegenkedés, rosszakarát). — 11. Az érzelmekre való emlékezés és az érzelmi emlékezet kérdése. — 12. Általános érzelmek. — 13. Az érzelmek ellentét-hatása (kontraszt). Viszonyérzelmek. — 14. Az érzelmek teleologiai magyarázata. — 15. Az érzelmek osztályozása. — 16. *Aesztetikai érzelmek*: harmónia-érzelmek és arányérzelmek (alakérzelmek és rhythmusérzelmek); a sokféle egységének szerepe az aesthetikai benyomásban; az aesthetikai benyomás közvetlen és közvetett (associatív) tényezői; a „beleézés” elmélete. — 17. *Értelmi érzelmek*. — 18. *Erkölcsei érzelmek*: autopathikus érzelmek (önérzet, hiúság, becsvágy, becsületérzés, büszkeség, méltóság, gőg, szeméremérzés, kislelkűség, elbizakodottság, alázatosság, szerénység, irigység, káröröm, féltékenység) és heteropathikus érzelmek (együttlenszervedés és együttörülés, szeretet és gyűlölet, jogérzés és kötelességérzés; a modern társadalmi együttérzés, faj- és természetérzés; erotikus érzelmek). A lelkiismeret. — 19. *Vallásos érzelem*. — 20. *Érzelem és értékelés*: az értékélmény leírása és magyarázata, az érzelem közvetlen s a vágy közvetett szerepe. Az értékítélet irrationalis természete. Értékatruházás és többreértékelés.

1. A lelki életnek azon a területén, melyet eddig bejártunk, csak érzeteket, szemléleteket, képzeteket, fogalmakat és ítéleteket találtunk, vagyis a tudat tárgyi tartalmait és actusait. Ha az egyéni lelki való-

ság pusztán ezekben merülne ki, a világ tárgyaival s ezek változásaival mint valami közönyös, merev, mozdulatlan és részvétlen nézők állanánk szemben. Lelkünk csupa szem lenne szív nélkül: egyetlen tárgy sem tűnhetnék föl kellemesnek vagy kellemetlennek; a vidám izgalom éppen úgy távol maradna tőle, mint a bús levertség; egy eseményre sem várakozhatnék félelemmel vagy reménynyel; nem mozgatná sem szeretet, sem gyűlölet, sem szánalom, sem bosszú, hanem mindent részvétlenül magára hagyna, hogy úgy folyjék le, a mint vak sorsa intézi.

A valóságban azonban másképen viselkedünk. A világ tárgyait szemléljük, emlékezetünkbe idézzük, gondolkodunk rajtuk. de ugyanakkor jól vagy rosszul, kellemesen vagy kellemetlenül *érezzük is magunkat*; örülünk és szomorkodunk, haragszunk és megnyugszunk, gyönyörködünk és fájdalmat érzünk, szeretünk és gyűlölünk. Tudatfolyamunk hullámai lassabban vagy gyorsabban iramlanak tova, a szerint, hogy milyenek a hajtóerői: az *érzelmek*. Egy normális ember sem tisztán közönyös s merev szemlélője a világnak. Még a jéghideg, merő „észembernek“ lelki valósága is sokkal több, mint a tárgyak pusztá tudata. Ha még elképzelhetjük is, hogy számára a világ sohasem derős vagy sötét, hogy előtte embertársai egyszerűen csak közömbös gépszámba mennek, akkor is elgondolhatatlan, hogy legalább *saját* testének sorsával ne törődnek, hogy ezzel szemben is föltétlenül részvétlen és közönyös maradna. Ha így viselkednék, testének pusztá fenntartása is rövid idő alatt lehetetlenné válnék. Ha semmi sem okozna neki gyönyört és fájdalmat, ha semmi után sem törekednék és semmit sem utasítana vissza: akkor ezt a szellemi megmerevülést

nemsokára követné a testi halál. Csakis ha az éhséget és szomjúságot, ha a hideget és forróságot kellemetlennek érzi s megszüntetésükre törekszik, tarthatja fenn életét. Az érzelmeknek hiánya tehát már eleve *biológiai lehetetlenség*. A leghidegebb „észember“ előtt sem közömbös, mit eszik és iszik, mit lát és hall, fázik-e vagy forrósága van? Már a puszta érzéki benyomások, mint ilyenek, a gyönyör és fájdalom rengeteg árnyalatú érzelmét keltik benne. De túlmenve a puszta érzéki benyomásokon, a tudat egyéb tárgyi tartalmai is szükségképen érzelmeket ébresztenek benne. Ha valamely nehéz kérdésen töri a fejét és végre sikerül megoldania, előbb kellemetlenül érzi magát, aztán gyönyörködik. A természet ölen vagy valamely remek műalkotást szemlélve, nem vonhatja ki magát bizonyos örömteli hangulat alól, mely önkénytelenül is meglepi. Ha az emberekkel érintkezik, az egyikhez önkénytelenül vonzódik, a másiktól visszariad, az egyik viselkedését helyesli, a másikat rosszszálja; s ha a saját cselekedeteire vetődik tekintete, ezeket is megnyugtatóknak vagy nyugtalanítóknak találja.

Az egyéni lelki valóság tehát a tudatnak tárgyakra vonatkozó tartalmain és actusain kívül (érzet, szemlélet, képzet, fogalom, ítélet) még egyebet, ezekkel szemben valami újat is tartalmaz: az *érzelmeket*. Az érzelmeknek a lelki jelenségek külön osztályaként való elismerése csak a XVIII. század második felétől kezdve vált egyetemessé. Csak ekkor iktatta be *Tetens* és *Kant* az „ismerő és a vágyótehetség“ közé az „érzelem képességét“. Mivel azonban az érzelmek belső tapasztalásunknak viszonylag leghomályosabb, legegységesebb, legkevésbé elemezhető és kifejezhető

mozzanatai, ma sincs a lelki élet vizsgálatának még egy területe, mely akkora mértékben volna az egyéni vélemény és meggyőződés színtere, mint éppen az érzelmeké. A pszichológiai kutatás a tudat tárgyi tartalmait aránylag kisebb bonyolultságuk és összehasonlíthatatlanul könnyebb hozzáférhetőségük miatt eddig sokkalta behatóbban vizsgálta, mint az érzelmeket. Természetes tehát, hogy itt majd jóval kevésbé tudunk kész és szilárd eredményeket föltárni, mint a tudat tárgyi tartalmainak elemzésében: e téren még több a csupán fölvetett problema, a nyílt kérdés. Azonban újabban a lélekbúvárlat itt is oly útra kanyarodott, melyet érdemes lesz végigjárni, mert kilátási pontokban kezd bővelkedni.

Hogy az érzelmeknek vizsgálata a XIX. század utolsó évtizedeitől kezdve viszonylag nagyobb lendületet vett, annak több oka van. Először is az *irodalom és művészet föllendülése*, melylyel természetszerűen együttjár az irodalmi és művészeti termékek pszichológiai elemzése. Megszületik a modern regény, dráma és zene, a symbolikus lyra; a fejlettebb aesthetikai élet a lelki élet érzelmi oldalának mindig finomabb elemzését tette szükségessé. Továbbá a *modern fejlődélmélet* az érzelmek primatusát hirdeti. Az ember magát fenntartó és fejlesztő szervezet, lelki életének biológiai szempontból legfontosabb jelenségei az érzelmek. Az érzelmeknek legfinomabb és legmagasabbrendű formáiban is mindig bizonyos biológiai hátterű, ösztönszerű tendenciák rejlenek. Az érzelem a lelki élet állandó magva: az emberek indulataikat, érzelmeiket, szenvedélyeiket illetőleg sokkal kevésbé ütnek el egymástól, mint gondolkodásukra nézve, mert az érzelmek eredetileg valamennyien a szervezet önfenn-

tartásának és önkifejtésének eszközei. A fejlődéselmélet kiépítői éppen ezért az érzelmekkel tüzetesebben kezdtek foglalkozni: így Darwin az érzelmeket kísérő kifejezőmozgásokat írta le, Herbert Spencer nemcsak pszichológiájában, hanem etikájában és sociológiájában is az érzelmeket, mint a biológiai szükségletek lelki vetületeit, a lelki élet előterébe állította; Ribot számos művének, melyek az érzelmeket vizsgálják, elsősorban éppen az evolúciós szempont a főindítéka; hasonlóképen Guyau és Fouillée érzelemvizsgálatainak.

Evvel a fejlődéselméleti szemponttal, mely az érzelmek jelentőségét annyira kiemeli, szoros kapcsolatban áll a *szociológiai szempont* növekvő uralma. A fejlődéselmélet emlőin felnövekedett modern társadalomtudomány a társadalom életének főmozgatóit éppen az érzelmekben („szocialis érzések”), találta meg.

Az érzelmeknek a lelki életben való jelentőségét még erősebb világításba helyezte az a fordulat, mely a XIX. és XX. század határmesgyéjén a filozófiában végbement: az addig túlnyomóan racionalistikus természetű filozófiával szemben hatalmas *irrationalistikus, ill. antiintellectualistikus áramlat* támadt (Bergson, James, Eucken). Már Nietzsche élesen kiáltja a világ felé: „Az életnek kell-e uralkodnia a tudományon, vagy a tudománynak az életen?” S a legnagyobb energiával az élet elsőse mellett dönt. Nem az elvont fogalmakkal operáló *észnek* kell az életet irányítania, hanem az *érzelemnek*, a konkrét közvetlenül megérző *intuíciónak*. Ez az igazi teremtmény, nagyotalkotó erő, mely a tudattalanból, az ösztönszerűből tör elő. A XX. század bölcselkedő geniusá-

nak eddig „az intellectualismus túlhajtásai“ ellen való küzdelem a leghangosabb jelszava.

Végül nem csekély mértékben — bár egyoldalúan — hatással volt az érzelmek psychológiájának fejlődésére a *physiologia*, mely az érzelmekkel kapcsolatos belső testi elváltozásokat, részben „kísérleti psychologia“ czímen, tüzetesen vizsgálni kezdte. Ez az érzelmek testi kísérőjelenségeit kutató irányzat (v. ö. e fejezet 4. pontját) azonban éppen nem tette fölöslegessé egyrészt az érzelmeknek az utólagos önmegfigyelés módszerével való vizsgálatát, másrészt a szellem azon műveinek elemzését, melyek elsősorban az érzelmeknek kifejezései. Az erkölcsök, művészetek, vallások és tudományok története legtöbbször élesebben világítja meg az érzelmeket, mint az, a mit a physiologia fölajánlhat. A laboratóriumi munkát ezen a téren a lélekbúvárok sokszor túlzott bizalommal ajándékozták meg. Az érzelmeknek a különböző korok, emberek és népek erkölcsében, vallásában, művészetében és tudásában megnyilvánuló fejlődése maga is laboratórium, melyben évezredek óta az emberek milliói dolgoztak s az érzelmek elemzéséhez nem csekély értékű anyagot szolgáltattak.

De mi is az érzelem? Az érzelem szóhoz többféle jelentés fűződik. Tágabb értelemben az érzelem szóval mindazokat az egész tudatállapotokat jelöljük, melyeknek természetét, habár tárgyi (gondolati) és akarati mozzanatok is tartalmazznak, lényegében a gyönyör és a fájdalom, a kellemesség és kellemetlenség határozza meg (pl. félelem, részvét, irigység, csodálkozás, lelkesedés). Szűkebb értelemben azonban érzelemnek éppen magát ezt az elemi érzelmi (emotionalis) mozzanatot nevezzük, tehát azt az egyszerű

gyönyör- és fájdalom-elemet,¹ mely sajátos módon különbözik a tudat tárgyi tartalmaitól, a képzetektől és gondolatoktól, melyekkel egyébként a legkülönbélebb és leghonyolultabb kapcsolatban állhat. Az érzelmet mindig ez egységes kapcsolatokból kell kiemelnünk: gondolat, érzelem és akarás csak egy-egy hangjegy a lelki élet csodás dallamában, melyet mindig a maga egészében kell tanulmányoznunk, egy-egy kiszakított mozzanat benne csak megannyi holt betű.

Miben különbözik a gyönyör és a fájdalom elemi érzelme a tudat tárgyi tartalmaitól? *Mi az érzelmek sajátos ismertetőjele?*

A tudat tárgyi (gondolati) tartalmaival szemben az érzelmeknek ismertetőjele elsősorban *subjectiv természetük*. Az érzelem közvetlenül az alanyra vonatkozik, benne *én-ünk* subjectiv állapota, jól vagy rosszul érzése jut tudomásunkra; ellenben a tudat tárgyi vagy gondolati mozzanatai (érzetek, szemléletek, képzetek) a világ valamely objektív vonásáról értesítenek bennünket, valamit *én-ünkkel* szembeállítanak. A gondolati tartalmakban valami tárgyi mozzanat tűnik eléink, az akarásban az én törekszik valamely tárgy után; ellenben az érzelemben, a kellemességben vagy kellemetlenségben, magának az alanynak, az én-nek állapota nyilvánul meg közvetlenül: *hogyan érzi az*

¹ Az érzelmi mozzanatok megjelölésére az értelmiekhez képest a nyelvnek aránylag kevés szava van. Különösen érezhető ez a magyarban. A következőkben a *gyönyör* és a *fájdalom* szavakat a *Lust* és *Unlust* (plaisir — douleur; pleasure, pleasantness — unpleasantness) értelmében használjuk, bár többször nem fedik a tartalmi árnyalatot. A némelyektől használt *élv* és *kín* még kevésbé.

alany magát, amikor valamit gondol vagy valami után törekszik. Az égboltot kéknek, a követ érdesnek, a vasat hidegnek érzem (szemlélem); a tegnapi vihart emlékezetembe idézem; valamely számot a harmadik hatványra emelek: mindezekben az esetekben az érzett (szemlélt), visszaidézett vagy egymásravezetett (gondolt) tartalom velem szemben álló, tőlem különböző, *tárgyi* valami. De ha örülök, szomorkodom, lelkesedem, akkor örvendőnek, szomorúnak, lelkesedőnek *magamat* érzem. Ezért mondja Kant, hogy az érzelem által „a képzet tárgyáról semmit sem tudok meg, jöllehet az érzelem valamely ismeret hatása lehet”. (Az Ítéloerő Bírálata. Bevezetés. VII. pont.) Az érzelem a lelki életnek olyan mozzanata, mely nem visz be valamely sajátos, új tartalmat a tudatba, nem tud az én elé, mint pl. a képzet, valamely tárgyat állítani; az érzelmek által a tárgyakról való ismeretünk nem gyarapodik, az érzelmek csak azt fejezik ki, hogy én-ünk a tárgyakkal szemben milyen állást foglal el, a tárgyak ismeretére subjective hogyan hat vissza, gyönyörrel-e vagy fájdalommal, kellemesen-e vagy kellemetlenül.¹

2. Az érzelmek vizsgálatának első természetszerű kérdése: *megfigyelhetők-e az érzelmek, a mikor átéljük őket?*

¹ A subjectiv szót itt természetesen csak *psychologiai* szempontból használjuk: az érzetek, szemlélet- és képzettartalmak objectiv, másrészt az érzelmek subjectiv természetének megkülönböztetése *nem ismeretelméleti* ellentétet jelent. Az utóbbi szempontból ugyanis *valamennyi* élmény subjectiv, azaz valamely én-nek az élménye, valamely alanyhoz tartozik, akár szemlélet, képzet vagy gondolat, akár érzelem, akár akarati tendentia.

Erre a kérdésre nem lehet egy döntő „igen“-nel vagy „nem“-mel válaszolnunk. Figyelembe kell ugyanis vennünk egyrészt, hogy az érzelmeknek különféle fajaik vannak, melyek közül nem mindegyik viselkedik egyformán a figyelemmel szemben, másrészt pedig, hogy a figyelemnek is különféle fajai vannak, melyek közül az egyiknek az érzelmek alávetethetők, a másiknak ellenben nem. Föl lehet-e a priori tennünk, hogy egy étel kellemes ízének gyönyöre éppoly kevésbé férhető hozzá a megfigyelésnek, mint a hogyan egy dühöngő ember számára a saját haragja? Nincs-e különbség e tekintetben egyrészt a szomorúság és lelkesedés, harag és büszkeség, szánalom és megvetés, másrészt az ízekhez, szagokhoz, színekhez, hangokhoz kapcsolódó gyönyör és fájdalom között? Nem jobban lép-e az előbbieknél az érzelmek én-szerű, subjectiv természete előtérbe, hogy meggátolja figyelésüket actualis átélésük közben, mint az utóbbiaknál, melyek érzéki benyomásokhoz fűződnek, tehát bizonyos tekintetben tárgyszerűbb, megrögzíthetőbb jellegük van?

Fönnbbi kérdésünk megoldásában azonban még fontosabb a *figyelem különböző fajainak* szempontja. A „figyelem“ szó ugyanis — mint M. Geiger elemzése alapján láttuk (III. köt. 18. l.) — igen különböző lelki tényeket jelöl, melyeket világosan külön kell választanunk egymástól. A figyelem ugyanis lehet *egyszerű, minőségi és elemző figyelés*. Vajjon az érzelmek a figyelem e fajai közül melyiknek férhetők hozzá?

Az *egyszerű figyelés* csupán a tárgy meglétének, jelenlétének önkénytelen fölfogására szorítkozik, a nélkül, hogy a tárgy minőségére is irányulna. Lehet-

séges-e az érzelmeknél ez az egyszerű figyelés? Lehetséges-e, hogy valamely érzelmem jelenlétét egy figyelmi sugárral megragadjam? Kétségkívül. A mindennapi életben gyakran megtörténik, hogy érzelemélményeinket hirtelen észreveszszük. Például hirtelen világosan észreveszszük, hogy egy sértő szóra haragra gerjedünk, valamely nem várt jelenetre türelmetlenné, „idegessé“ válunk. Hirtelen „érezzük“, hogy haragszunk, bosszankodunk: de csak éppen mintegy megállapítjuk haragunk, bosszúságunk jelenlétét, a nélkül, hogy foglalkoznánk velük. A mikor így érzelemélményeinket észreveszszük, azaz figyelmünk egy pillanatra egyszerűen rájuk térül, az érzelemélmények ezzel még egyáltalán nem válnak tárgyi tartalmakká, hanem megmaradnak actualis subjectiv élményjellegükben. Harag közben egy tudatsugár arra a tárgyra irányul, ami a haragot előidézi s emellett egy másik tudatsugár *magára* erre a haragra esik: észreveszem, hogy haragszom, de azért haragom nem szűnik meg, mert észreveszem.

A *minőségi (qualitativ) figyelés* szintén önkénytelen, mint az egyszerű figyelés, azonban nem a tárgy puszta jelenlétének fölfogására szorítkozik, hanem a tárgy *minőségére* is irányul. Így természetesen az egyszerű figyelést már föltételezi. Vajjon irányulhat-e minőségi figyelés az érzelmekre, a nélkül, hogy ezeket megsemmisítené? Lehetséges-e az érzelmek *minőségének* figyelő fölfogása az érzelmek actualis átélése közben? Ha nem is valamennyi érzelemre, de az érzelmek egész sorozatára nézve lehetséges. A mikor egy érzelmet magamban hirtelen észreveszek, meg tudom állapítani, vajjon általában gyönyör-e vagy fájdalom, kellemes-e vagy kellemetlen, még pedig nem valami

utólagos ráemlékezés útján, hanem a közvetlen átélés alatt. Hirtelen (tehát nem valami elemző megfigyelés alapján) meg tudom állapítani, vajjon érzelemélményem szomorúság-e vagy szánalom, lelkesedés-e vagy megvetés s vajjon a szomorúság, melyet érzek, mély-e vagy fölületes, gyötrő-e vagy fölemelő — azaz fölfoghatom az érzelmek minőségét, a nélkül, hogy önkényesen szétbontani, előre megállapított czéllal elemezni akarnám őket. Érzelmeim fölbukkannak, hirtelen észreveszem őket s tudom azt, vajjon kellemesek-e vagy fájdalmasak, de tovább nem foglalkozom velük: ebben áll minőségi figyelésük.

A figyelem harmadik faja az *elemző figyelés* vagy *megfigyelés*. Ez már a tárgynak nemcsak olyan minőségeire szorítkozó figyelés, melyek maguktól nyomulnak a tudat előterébe, hanem szándékos, a tárgyat tulajdonságaira szétbontó tevékenység; a megfigyelő a fölkeresett s figyelt minőségeket, mint ilyeneket, fogja föl, bizonyos kérdésekkel közeledik a figyelt tárgyhoz. Lehetséges-e az érzelmeknek ilyen elemző figyelése? Megfigyelhetem-e az érzelmeket úgy, mint a hogy a tárgyi tartalmakat: színeket, ízeket, hangokat? Egyáltalán nem. Sohasem sikerül a haragnak, félelemnek, bosszúságnak *elemzését* végrehajtania annak, a ki éppen haragszik, fél vagy bosszankodik. A ki haragszik s közben kérdéseket tesz önmagához az actualis haragos állapot természete iránt: milyen része van a haragban az izgató s a gátló mozzanatoknak? milyen viszonyban van benne a fájdalom és a gyönyör? — annak haragja megszűnik. A ki a hangversenyen kérdezgeti magától: mit élek most át? milyen természetűek e pillanatban érzelmeim? — az lemond az előadott symphonia osztatlan és élénk élvezetéről. Ha az érzelmet

elemzőleg akarom megfigyelni, a mikor éppen átélem, elröpül s nem hagy számomra egyéb megfoghatót, mint csak érzettartalmakat, melyek az érzelmeket kísérni szokták: pl. feszültségérzeteket, a mell vagy a torok összeszorulásának izomérzeteit.¹

Mi ennek az oka? Az, hogy az érzelmek az ének subjectiv állapotai s nem tárgyi tartalmak, melyek többé-kevésbbé megrögzítve magunkkal szembeállíthatók. Az elemző figyeléshez vagy megfigyeléshez pedig az utóbbi szükséges. Az elemzés ugyanis a tárgy egyes alkotóelemeinek, mozzanatainak külön-külön való fölfogása: minden egyes mozzanatot külön kell kiemelni s magában fölfogni. Az érzelemnek ilyen részelő szétbontását csak akkor hajthatnánk végre, ha az érzelem tárgyi természetű lenne. Az érzelem azonban nem tárgyi tartalom, hanem subjectiv élmény; ha tárgyi tartalomná, gondolattá válik, akkor megszűnik közvetlen, actualis élmény-természete. Így az érzelem csak akkor lehet elemzés tárgya, ha már eltűnt s mi csak visszapillantunk rá — de ekkor már nem érzelem, hanem csak az érzelemre való gondolás.

Az érzelmek, a mikor közvetlenül átéljük őket, elsiklanak önmegfigyelésünk elől; a mikor pedig az emlékezetben utólag próbáljuk elemezni őket, már szürke gondolattá laposodtak. Ezt a nehézséget nemcsak a módszeresen elemző lélekbúvár érzi, hanem a lelkének rezdüléseit megfogni próbáló költő is:

A bánat? egy nagy óceán.

S az öröm?

Az óceán kis gyöngye. Talán

Mire fölhozom, össze is töröm.

Petőfi.

¹ L. M. Geiger: Das Bewusstsein von Gefühlen. Münchener Philosophische Abhandlungen. 1911. 132. sk. lk.

Az érzelmeket az elemző szándék mintegy szét-fűjja s helyettük csak a színtelen gondolatot ragadhatjuk meg. Gyönyörűen fejezi ki ezt *Goethe* hasonlata:

Elnézem a partról, hogy libben elő
 Bokrokból a sokszínű szitakötő.
 Gyönyörűség lesni a tarka színét,
 Hogy váltva világos és váltva sötét.
 Kékből pirosba játszik,
 Pirosra zöldnek látszik,
 Mint a Chaméleon.
 Bár jönne közelébb,
 Akkor látnám, mi szép.
 De repked, csapkod, nem pihen . . .
 No most! megszáll a fűzeken.
 Megvan — meg! Kezemben itt.
 Nézem közel . . . Óh ég!
 Bús, szürke, tompa kék.

*

Így jár, a ki szétszedi örömeit!

Az Öröm. (Dóczi L. ford.)

Ha a gondolatok tartalmi jegyei adva vannak, azonnal elgondolhatjuk őket: mint tárgyi tartalmak megjelennie tudatunkban; ellenben ha az érzelmek jegyeit fogalmilag készen meghatározva kapjuk is, még nem lépnek föl élményszerűen: ehhez az emlékezet útján földidézett föltételekbe való teljes visszahelyezkedés, újra való *átélés*, szükséges. Ha pl. ezt mondom: a kör az a vonal, mely egy egyenes végpontjának mozgatóasából származik, melyet egy síkban egy másik pont körül forgatok: ekkor fölmerül előttem az elképzelt térben a kör szemléleti képe s mintegy látom, hogyan jó létre a jelzett föltétel mellett. Ha azonban ezt mondom: a félelem az az érzelem vagy indulat, mely egy valószínűleg bekövetkező bajnak várá-

sát kíséri: akkor ennek az elméleti várakozásnak gondolatából nem szökken elő maga a félelem indulata. Ha megpróbálom a félelem indulatát leírni, kénytelen vagyok ezt az élményt *gondolattá*, tárgyi tartalommal átalakítani, azaz föltételeinek gondolati közlésével objectiválni. Az érzelmek tehát, ha egyetemes természetű fogalmakba próbáljuk rögzíteni őket, elvesztik subjectiv természetüket. Az érzelmek fogalmi meghatározásai hasonlóak a chemia formuláihoz: a H_2O a vizet fejezi ki, de csak azt mondja meg, miből keletkezik, nem pedig azt, hogy milyen a valóságban, ezt már, mint ismerettest, a szemléletből eleve föltételezi. Ha Spinozával azt mondjuk, hogy „a szeretet öröm valamely külső ok képzetének kíséretében s a gyűlölet szomorúság valamely külső ok képzetének kíséretében“ (Ethica III. k. XIII. Schol), akkor csak bizonyos föltételeket határoztunk meg, melyeknek azok az érzelmek a következményei, melyeket szeretetnek és gyűlöletnek nevezünk, de ezzel nem mondtuk meg, hogy mi a szeretet és gyűlölet, sőt élményeink alapján már mint ismereteket előre föltételeztük őket. (Más kérdés, vajjon helyes-e a Spinoza-féle meghatározás. V. ö. III. köt. 225. l.) Ha valaki sohasem érzett szánalmat, annak *fogalmi úton* éppúgy nem magyarázhatjuk meg, hogy mi a szánalom, mint a született vaknak, hogy mi a szín.

Ha az érzelmi élmények subjectiv valósága annyira kisiklik az elemző megfigyelés alól, mint fönnebb megvilágítottuk, még inkább ellenáll a szavakba merevítés, a nyelvvel való *kifejezés* szándékának. Az érzelmek világának csodálatos mélységeivel és finomságai-val szemben a nyelv úgyszólván tehetetlen: „nem érez, a ki érez szavakkal mondhatót“ (Vörösmarty). A nyelv hajlékonysága az érzelmeknek nem jelentéktelen szá-

mát tudja ugyan kifejezni, ezek azonban csak a *fő-
árványlatok*: a legtöbb mély érzelmet, az érzelmi élet
apró fodrozódását, alig észrevehető változásait az él-
ményeknek fogalmilag megfogható mozzanatai, a gon-
dolati elemek szó-symbolumai, csak halványan és töre-
dékesen juttatják kifejezésre. A szó aránylag csak
durva közvetítő eszköz. A „szerelem“ szó pl. mennyi
mérhetetlen érzelem- és indulatárnyalatot rejteget a
tiszt, nyugodt kedélyállapottól a legszenvedélyesebb,
hirtelen cselekvésbe robbanó indulatig! Ha valamely
gazdagabb kedélyállapotunkat szavakba foglaljuk, soha-
sem lehetünk biztosak arról, hogy a hallgatóban, vagy
még inkább az olvasóban ugyanolyan érzelmek merül-
nek-e föl, melyeket *mi* átéltünk: a szavak tárgyi (gondo-
lati) szempontból egyértelműek lehetnek, de mindig
kétséges, vajjon az érzelem szempontjából egyérté-
kűek-e? A szó mindig csak a német jelöli, a jelen-
ségek durva közös vonásait jelképezi, mintegy közénk
és a jelenségek közé lopózik s ezek igazi formáját
elburkolja előlünk. Így van ez már a külső tárgyakra
vonatkozóan, de még inkább lelki állapotainkra, külö-
nösen érzelmeinkre nézve; ha ezeket a szavakban
mintegy bebalzsamozzuk, elvesz belőlük az, a mi eleven,
benső, személyes, a mit velük eredetileg megéltünk.
A rózsa illata hiányzik a rózsa legpontosabb leírásá-
ból is. Érzelmeinknek úgyszólván csak a személytelen
oldalát tudjuk megragadni, azt, a mit a nyelv egy-
szersmindenkorra hatalmába keríthetett, a mi ugyan-
azon föltételek között nagyjában mindenkinél ugyanaz.
Az érzelmek psychológiájában mindig csupa nagy ál-
talánosságok s ezek jelképei között járhatunk. Sza-
vakba foglalni az élményt a jövő számára annyi, mint
megőlni a jelenre nézve. Csak a nagy költőknek s

művészeknek sikerül egyéni érzelemrezdüléseik megközelítő kifejezése. De legtöbbször ők is lemondanak róla:

Boldogság! Szív! Szerelem! Isten!

Nekem szavam rá nincsen!

Csak érzés minden.

A név csak hang, a szó csak pára,

Csak köd a mennyei sugárra.

Goethe: Faust. I.

3. Ha az *érzelmek* helyét a lelki jelenségek gazdag világában ki akarjuk jelölni, elsősorban az *érzetek* területével szemben kell elhatárolnunk. A gyönyör, fájdalom, ijedelem, harag, meglepetés minőségileg egészen más élmény, mint az, amikor vöröset, savanyút, hideget, meleget érzek. Ezek egymással összehasonlíthatatlanok. Ha vöröset, hideget stb. érzek, akkor nem magamat érzem vörösnek, hidegnek, hanem valamit, a mi tőlem a leghatározottabban különbözik. A vörös, a hideg stb. a külső *világhoz* tartozik, a dolgok „tulajdonsága”. Ellenben, ha gyönyört, fájdalmat, haragot, meglepetést érzek, akkor közvetlenül *magamat* érzem, magamat élem meg; örvendezőnek, szomorúnak, haragosnak, meglepettnak ekkor nem valami tőlem különbözőt érzek, hanem saját magamat. Más szóval: az érzettartalmakat a tőlem különböző világ tényezőinek, minőségeinek fogom föl; az *érzelmek* ellenben *én-emnek* közvetlenül megélt minőségei vagy *állapotszerűségei*. Az érzett vörös, hideg, savanyú számomra *adva van*. Ebben az adottságban már benne rejlik az ellentét köztem, *a kinek* valami *adva van* és a közt, *a mi* *adva van*. Ezt az adatást, tehát az adottnak s én-emnek ellentétét is megélem, a mikor vöröset, hideget, savanyút érzek. Ezzel szemben az érzel-

meket közvetlenül, mint csak az én-nek minőségeit élem meg: *én* magamnak nem „adva” vagyok, mint idegen valami, hanem *magamat* közvetlenül megélem. És a mikor *magamat* megélem, megélem én-emnek minőségeit, az érzelmeket: *magamat* vígnak, szomorúnak, meglepettnek érzem, azaz most a vígság, szomorúság, meglepettség, én-em minőségei. Az érzetben mindig valami *tárgy* rejlik, az érzelemben pedig mindig az *alany*, az én rejtőzködik; amaz objectív, emez subjectív természetű.

Az érzeteknek és érzelmeknek ez az ellentéte persze nem zárja ki, hogy az érzelmek, a gyönyör és a fájdalom, az érzetekkel a legszorosabb kapcsolatban jelentkezzenek. Innen érthető, hogy egyes lélekbúvárok az érzelmek sajátos természetét tagadva, az érzelmeket majd az *érzék-érzetek* egyik osztályának fogják föl, majd pedig az *életérzetekkel* vagy *szervi érzetekkel* azonosítják.

C. Stumpf¹ elmélete szerint az érzéki érzelmek az *érzeteknek* egyik külön csoportját, az *érzelem-érzetek* (Gefühlsempfindungen) osztályát alkotják. Ezeket is peripherikus szervek ingerlése kelti, mint a hogyan a bőrön támadó fájdalom- és csiklandozásérzeteket, vagy az érzékek túlságos ingerlésével kapcsolatos fájdalmakat. E szerint a színeket és hangokat kísérő kellemes vagy kellemetlen mozzanatok sem nem ezeknek a színeknek és hangoknak pusztá tulajdonságai, sem nem olyan lelki állapotok, melyek kívül volnának az érzékérzetek területén, hanem maguk is ér-

¹ C. Stumpf: Über Gefühlsempfindungen. Zeitschr. f. Psychologie. 1907. 44. köt. 1—49. I. Apologie der Gefühlsempfindungen. U. o. 1916. 75. köt. 1—39. V. ö. Titchener: Lectures on the Elementary Psychology of Feeling and Attention. 1908.

zetek, melyeknek azonban legnagyobbbrészt centralis eredetük van, azaz centralis társérzetek (Mitempfindungen). Ezekről a tisztán érzéki természetű lelki jelenségektől azonban Stumpf szigorúan elválasztja a felsőbbrendű kedélymozgalmakat, pl. az aesthetikai tetszést és nemtetszést, melyeket sajátos, érzéki érzetekben föl nem oldható lelki állapotoknak minősít. Stumpf ezt az elméletét főképp azzal indokolja, hogy ha az érzéki érzelmek az érzeteknek egyik osztályát alkotják, akkor associatio útján ugyanazon a módon kapcsolódhatnak, visszaidéződhetnek stb., mint az érzetek. Továbbá az analgesis (a fájdalom iránt való érzékenység megszűnése) ebben az esetben az anaesthesia egyik fájának, t. i. a fájdalomérzetek iránt való érzéketlenségnek tekinthető. Egyszersmind így könnyebben megérthetjük azt a tényt, hogy az érzet és az érzéki érzelem időbelileg nem mindig esik egybe s hogy az érzet mellett az érzelem egészen hiányozhatik.

Azonban ezek a bizonyítékok éppen nem meggyőzők. Nem tudjuk ugyanis belátni, vajjon az érzelmek, mint az érzetektől különböző, sajátos lelki mozzanatok, miért ne léphetnének associatióba ugyanúgy, mint az érzetek? Az érzéki érzelemnek is éppúgy megvan a maga megfelelő physiologiai folyamata, mint az érzetnek. Ezért semmiféle külön nehézséget sem okoz annak a ténynek magyarázata, hogy vannak közömbös érzetek, vagy hogy az érzelmek az érzettartalomtól függetlenül is változhatnak. Minthogy pedig a fájdalomérzeteket mi is az érzetek sajátos osztályának tartjuk, melyeknek külön anatomiai elemek (fájdalompontok) felelnek meg (v. ö. I. köt. 358. l.), az analgesis tünetényét ezek működésének megszű-

néséből magyarázhatjuk. A fájdalomérzeteknél is meg kell különböztetnünk a tiszta érzéki *érzetet* és a kellemetlenség *érzelmét*. Maga Stumpf is aggodalmasnak tartaná elméletére nézve, ha kitűnnék, hogy ugyanazok az idegszálak egyszer fájdalomnélküli szúrás-érzeteket, máskor pedig pusztá fájdalomérzeteket közvetítenének. Az újabb vizsgálatok pedig az utóbbit bizonyítják. A fájdalomérzettől különbözik az egyébként vele kapcsolatos kellemetlen érzelem: néha a hosszabb ideig tartó gyöngébb fájdalomérzetet a kellemetlenség erősebb érzelmével éljük át, mint az erős, rövid ideig tartó fájdalmat; továbbá bizonyos rendellenes lelki jelenségek, a milyenek pl. a masochizmusnál fordulnak elő, azt mutatják, hogy a fájdalomérzeteket erős gyönyörérzelmek is kísérhetik. — A bőr fájdalompontjainak hasonlóságára Stumpf a többi érzékeknél is külön fájdalomérzékelemek fölvételét tartja szükségesnek. De ezzel csak a nagy erősségű érzeteket kísérő érzelmeket tudja megmagyarázni; a mérsékelt vagy gyöngé ingerléssel járó kellemes vagy kellemetlen érzelmek további magyarázatot követelnek. Ez az elmélet azonkívül föltenné, hogy a mint sikerült a bőr *fájdalomszerveit* (fájdalompontokat), hasonlókép sikerülni fog a látás, hallás *gyönyörszerveit* is fölfedezni. —

Az erősebb érzelmi állapotokkal, az indulatokkal kapcsolatban a szervezetben számos jellemző testi változás megy végbe (az érverésnek, lélekezésnek, vérkeringésnek lassulása vagy gyorsulása, izomfeszültség és izomlankadás, mirigykiválasztás, bizonyos mozgások stb.). *W. James* azt a paradox elméletet állította föl, hogy ezek a testi folyamatok, melyeket közönségesen az érzelmek (indulatok) kifejezéseinek, okozatainak

szoktunk tekinteni, a valóságban az érzelmeknek időben megelőző okai és forrásai. James elmélete szerint az érzelmek oly *szervi (organikus) érzetek*, melyeket az említett testi elváltozások okoznak. Valamely tárgynak szemlélete nem váltja ki közvetlenül az érzelmet, mint sajátos lelki jelenséget, melyre azután bizonyos testi elváltozások következnek be, hanem éppen az utóbbi peripherikus testi folyamatok az érzéki szemlélet első közvetlen reflexhatásai, melyekről azután a szervi érzetek, azaz „*érzelmek*“ útján veszünk tudomást. A mi előttünk érzelemnek tűnik fel, az semmi egyéb, mint határozatlanul localizált szervi érzetek szövetéke. Nem azért sírunk, mert szomorúak vagyunk s nem azért remegünk, mert megijedtünk, nem azért szorítjuk ökölbe kezünket, mert haragszunk, hanem azért vagyunk szomorúak, mert sírunk, azért ijedünk meg, mert remegünk, azért haragszunk, mert ökölbe szorítjuk kezünket. Nincsen külön érzelmi elem: az így nevezett élmény a reflexszerűen beálló testi elváltozások szervi érzeteire vezethető vissza.¹

Jamestől függetlenül, hasonló felfogásra jutott C. Lange is, a ki lelki életünk egész érzelmi tartalmát, örömünket és szomorúságunkat a szervezet *érmozgató (vasomotorius) rendszeréből* vezeti le. E szerint, ha a benyomásoknak, melyek érzékeinkre hatnak, nem volna meg az az erejük, hogy az érmozgató rendszert működésbe hozzák, életünk teljesen közönyösen, minden érzelem (indulat) nélkül folynék le; a külső világ benyomásai tapasztalatunkat gazdagítanák ugyan, de nem tudnának sem öröme hangolni, sem haragra

¹ W. James: What is an Emotion. Mind. 1884. évf. Princ. of Psychology. 1890. II. 449. l.

gerjeszteni, sem megfélemlíteni, sem gonddal gyötörni. Lange szerint az érzelem (indulat) két tényezőből áll: először az érzéki benyomásból, mint okból; másodszer a reflexszerű érmozgatósi elváltozásoktól (vagyis a test különféle tagjainak és szerveinek vérmennyiségében beálló változásoktól) okozott érzetektől.¹

Ezek a peripherikus érzelem-elméletek lényegükben két gondolaton alapulnak. Először is arra hivatkoznak, hogy ha minden testi kísérőjelenséget figyelmen kívül hagyunk, akkor a legerősebb indulatból sem marad egyéb hátra, mint egy teljesen *közönyös, értelmi állapot*: az a harag, mely ökölszorítás, homlokránczolás, homlokerek kidagadása nélkül, nyugodt és megelégedett arcczal folyik le, már nem harag többé. Az önmegfigyelés módszerét kissé sajátos módon alkalmazza James, a mikor így szól: „Ha valamely erős indulatunkat elképzeljük s aztán megpróbáljuk ebből a testi symptomáknak megfelelő összes érzeteket kiiktatni, azt találjuk, hogy az indulatból semmi sem marad vissza . . . Mi maradna a félelem indulatából, ha sem a gyorsított szívverésnek, sem a fölületes lélekzésnek, sem a bőr borsódzásának (lúdbőrösségnek), sem a belek mozgásának érzete nem volna jelen?” — Ilyen önmegfigyelés azonban nyilvánvalóan nem vihető végbe. Az önmegfigyelés valamely indulatállapotnak egyes összetevői mozzanatait, egymástól világosan elválasztva, nem tudja úgy föltárni, hogy ezt mondhatnám: „itt most a homlokránczolásnak, a bőr borsódzásának, a reszketésnek stb. érzéseit ki-

¹ C. Lange: Die Gemütsbewegungen (1885). 2-ik kiadás. 1910. — R. Lagerborg: Das Gefühlsproblem. 1905. Zur Abgrenzung des Gefühlsbegriffs. Arch. f. d. ges. Psychol. 1907. 9. köt.

emelem; ha összehasonlítom őket az egész indulat-élménnyel, azt találom, hogy a szervi érzeteknek az egészből való kivonása után az indulatból többé semmi sem marad hátra'. A szervi érzetek ugyanis annyira homályosak s egymástól oly nehezen határolhatók el, hogy ilyen összehasonlító számtani műveletet eleve kizárnak: egymással is, meg az érzelmi hangulattal is szorosan egybeolvadnak.

A másik alapgondolat, melyre a peripherikus érzelem-elméletek támaszkodnak, arra a tényre utal, hogy ha a testi folyamatokat *önkéntesen utánozzuk*, vagy mesterséges eszközökkel (alkohollal, ópiummal, brómmal) idézzük elő, az érzelem (indulat) is jelentkezik: az alkohol például vidámságra és bátorságra hangol, anélkül, hogy közben egyetlenegy örömet okozó benyomásunk is fölmerült volna. — Ez a jelenség azonban más úton is megmagyarázható: ha az indulat érzelmi és képzettartalmát annyiszor együtt éljük át a kísérő testi jelenségek szervi érzeteivel, egészen természetes, hogy az érzelmet bizonyos fokig az utóbbiak is a szoros associaciónál fogva felidézhetik. A fönnebbi tényből csak az következhetik, hogy bizonyos mesterséges eszközök útján a testben olyan folyamatok idézhetők elő, melyeknek érzeteihez érzelmek kapcsolódnak, de nem az, hogy az érzelmek ezekkel a szervi érzetekkel azonosak.

A peripherikus érzelem-elmélet hívei arra a tapasztalásra is szeretnek hivatkozni, hogy indulataink fölött legkönnyebben úgy leszünk úrrá, úgy szüntetjük meg őket, ha a *kifejezőmozgásokat* elnyomjuk. Azonban a tapasztalás azt mutatja, hogy a kifejezőmozgások meggátolása nem mindig jár szükségképen az érzelmek s indulatok megszűnésével. Egyébként, ha a fönnebbi

okoskodás igaz volna, akkor minél műveltebb volna az ember (amihez a kifejező mozgások, a külső fölött való uralom is hozzátartozik), annál szegényebb volna érzelmeiben és indulatokban; ennek pedig éppen az ellenkezője tapasztalható. Az érzelmeknek a kifejezőmozgások elnyomásával kétségkívül gyakran föllépő gyöngülése abból magyarázható, hogy a figyelem a külső magatartásra irányul s ezért az érzelem tárgyáról és okáról eltérül. Továbbá az indulattal járó heves mozgások maguk is erős izom- és szervi érzeteket keltenek, melyekkel bizonyos érzelmek kapcsolatosak. Az utóbbiak és az eredeti érzelmek, melyeknek a mozgások csak következményei, együttesen adják meg az egész élmény sajátos jellemét. Ha tehát a mozgásokat elnyomjuk, az egész élményből a mozgásokkal kapcsolatos érzet- és érzelemcomponensek is elmaradnak s így az érzelem egész élménye természetesen módosul; azonban érzelmi természete a kifejezőmozgások nélkül sem szűnik meg. A James-Lange-féle elméletnek akkor volna igaza, ha be tudná bizonyítani, hogy az érzelemmel rendesen kapcsolatos képzettartalom jelenlétének s a rá való figyelésnek daczára sem támad semmiféle érzelmi folyamat abban az esetben, amikor ennek az érzelemnek jellemző testi kifejezőmozgásait elnyomjuk.

A szóbanforgó elmélet egyik nagyon sebezhető pontja az a tény is, hogy különböző indulatokkal azonos testi elváltozások lehetnek kapcsolatosak. Nemcsak az örömnak, hanem a dühnek és a szomorúságnak is vannak könnyei; nemcsak igazi könnyek vannak, de krokodiluskönnyek is; a félelemnek és a fenyegetésnek ugyanazok lehetnek a taglejtései, mint a haragnak; éppen olyan gyorsan szaladhatunk örö-

münkben egy messze megpillantott barátunk után, mint ahogyan félelmünkben egy veszett kutya elől futunk; a mély meghatottság és a harag éppúgy nyilvánulhat reszketésben, mint a rettegés. Viszont ugyanazokat az érzelmi állapotokat egészen különböző, sőt ellentétes peripherikus elváltozások kísérhetik.

Tudatunkban kétségkívül sohasem merülnek föl élénkebb érzelmi élmények anélkül, hogy velük egyzsersmind bizonyos testi elváltozások is föl ne lépnének. A peripherikus érzelem-elmélet egyik sarkalatosnak föltüntetett kérdése, vajjon az érzelmek a megfelelő testi változásokat valóban *követik-e*, azaz vajjon előbb érzünk-e tendenciát a nevetésre és csak aztán örülünk, vagy tendenciát a sírásra és csak aztán szomorkodunk? Vagy nem éppen fordított-e a sorrend?

Mielőtt e kérdésre válaszoznánk, egy szempontot már eleve ki kell emelnünk. Ha a tapasztalásból az tűnnék is ki, hogy az érzelem csak követi a szervi érzeteket, ez a peripherikus érzelem-elméletre vonatkozóan nem tekinthető perdöntőnek, mert ezzel még egyáltalán nem lenne James elmélete értelmében igazolva az érzelmeknek azokkal a szervi érzetekkel való *azonossága*, melyek a testi elváltozásokból származnak. Ugyanis ebben az esetben is megmaradna az a lehetőség, hogy ezek a szervi érzetek csak *együtthatói* az egyébként tőlük sajátosan különböző érzelmi mozzanatoknak.

Nakashima azt a kérdést, vajjon az ingerek alapján támadó érzelmek az érzetekkel egyidejűek-e vagy sem, úgy próbálta eldönteni, hogy kísérleti személyeire megfelelő módon szag- és nyomásingerekkel hatott. Vizsgálataiból kitűnt, hogy *az érzelem vagy egyidejűleg*

*lépett föl az érzettel, vagy később, mint az érzet; az előbbi a szagingerekkel való kísérleteknél, az utóbbit pedig a nyomásingerekkel végrehajtott vizsgálatoknál találta.*¹ Az a tény, hogy a szagérzettekkel a megfelelő érzelmek egyidejűen lépnek föl, nyilvánvalóan ellene szól azoknak az érzelem-elméleteknek, melyek az érzelmeket kizárólag szervi érzeteből származtatják. A nyomásérzettekkel kapcsolatos érzelmek pedig azért tűnnek föl későbbieknek, mert általában kisebb erősségűek, mint azok, a melyek a szagérzetteket kísérik, úgy hogy az önfigyelés ezeket az érzelmeket nem mindig emelheti ki kellő módon a tudatnak többi, egyidejű mozzanatai közül.

A James-Lange-féle elméletnek nagy érdeme, hogy a szervi érzeteknek az érzelmi élményekben való fontos szerepére rámutatott. Hogy azonban a testi elváltozások szervi érzetei azonosak volnának az érzelmekkel, ez már azért sem igazolható, mert nincsen kellő ok arra, hogy az érzetek területén a szervi érzeteknek egészen különös, a többtől egészen elütő természetet tulajdonítsunk. Miért kell éppen az értágulás, a lélekzés, az izomösszehúzódás érzeteinek maguknak érzelmeknek lenniök, míg egy jó vagy rossz szag érzetétől meg kell tagadnunk a közvetlen érzelmi hatást? A testi elváltozások szervi érzetei éppúgy kelthetnek kellemes vagy kellemetlen érzelmeket, mint az érzetek bármely más osztálya, de maguk még nem érzelmek.

4. Az érzelmek vizsgálatának kísérleti eljárás módjai általában kétfélék: egyrészt a *benyomás*, másrészt a *kifejezés módszerei*. Ezek nagyrészt kombinálva alkalmazhatók (v. ö. I. köt. 123. l.).

¹ Nakashima: Time relations of the affective processes. Psychol. Review. 1909. 16. köt.

A *benyomás* módszerei érzelmekeltő föltételeknek, pl. érzéki ingereknek tervszerű alkalmazásában állanak. Így állapítható meg, hogy az érzelmek mennyiben függnék az érzetek minőségétől, erősségétől és időtartamától. A kísérleti személynek pl. a reá gyakorolt benyomások (színek, hangok, alakok) sorozatából egyeseket ki kell választania különös érzelmi jelentőségük szerint (pl. a kellemeseket). A kísérleti személynek esetleg az a föladata, hogy a benyomásoknak vagy tárgyaknak objectív szempontok szerint rendezett sorozatát olyanná alakítsa át, mely az érzelmi hangulat erőssége szerint van rendezve (pl. a spectrum színeit kellemességük foka szerint). E tekintetben a legpontosabb eredményekre vezet a páros összehasonlítás módszere: ha pl. a színeket kellemességük szempontjából vizsgáljuk, mindig kettőt-kettőt helyezünk egymás mellé és a kísérleti személylyel megítéltetjük, hogy melyik kellemesebb. Minden egyes szín minden más színnel ugyanannyiszor kerül összehasonlításra. Valamely szín kellemességének fokát (érzelmi értékét) azon esetek száma határozza meg, melyekben a többi színek elé helyeztük.

Az érzelmek ilyen vizsgálatát különösen megnehezíti az, hogy nincsen oly érzet, képzet vagy gondolat, mely bármely körülmény között is csak bizonyos érzelemmel volna kapcsolatos: ugyanazt az érzetet, képzetet vagy gondolatot egyszer kellemes, máskor kellemetlen érzelem kísérheti. Az érzelmek a lelki élet leggyorsabban változó, legillékonyabb jelenségei: fölmerülésük a legnagyobb mértékben függ az egyéniségtől és ennek mindenkori lelki dispositiójától. Ha tehát az érzelmeknek az őket keltő külső feltételektől való függését vizsgáljuk, kénytelenek vagyunk az

egyéniiség és a lelki dispositio bizonyos állandóságát előre föltételezni.

A kifejezés módszerei azokat a testi változásokat törekszenek megállapítani, melyek az érzelmeket szabályszerűen kísérik. Régebben ilyeneknek csak a kifejező mozgásokat s kiválasztási jelenségeket tekintették: az arcjátékokat, mosolygást, nevetést, sírást, homlokránczolást, taglejtéseket, vállvonogatást (v. ö. XVIII. fej. 10. pont.). Az újabb vizsgálatok főképp az érzelme-
ket kísérő belső szervezeti elváltozásokra vonatkoznak: az érverésnek, a lélekezésnek, az egyes tagok vérmennyiségének (térfogatának), az izomerőnek, a testszövetek elektromosságának változásaira. Az érverés változásainak görbéjét a sphygmograph, a lélekezéseit a pneumograph, az egyes tagok térfogatváltozásainak görbéjét pedig a plethysmograph nevű eszközzel mérjük.¹

A kifejezés módszereinek alkalmazásánál, mielőtt az érzelmváltozásnak megfelelő testi elváltozások görbéjét megállapítjuk, egy lehetőleg érzelemtől mentes állandó állapot testi kifejezését kell regisztrálnunk, mert különben nincsen mértékünk a megfigyelendő testi elváltozások számára. Az eddigi vizsgálatok a viszonylag állandó kedélyállapot befolyását elhanyagolták s majdnem mindig oly érzelme-
ket vizsgáltak, melyek bizonyos benyomásokhoz kapcsolódtak. Újabban különös figyelem tárgyai azok a tiszta physiologiai tényezők is, melyek az eredményeket, ha számításon kívül maradnak, meghamisítják. Így a lélekezés már tisztán physiologiailag befolyásolja a másik két görbét (érverés és térfogatváltozás). Ezért a görbéket állandóan az önmegfigyelés adataival kell ellenőrizni. Nem kis

¹ Az érzelme-
vizsgálatának idevágó módszereire és eddigi eredményeire nézve v. ö. *Weber*: Der Einfluss psychischer Vorgänge auf den Körper. 1910. *E. Leschke*: Die körperl. Begleitererscheinungen seelischer Vorgänge. Arch. f. d. ges. Psychol. 1911. 21. köt. 435. sk. lk.

nehézséget okoz az a körülmény, hogy az egyik normális állapotot kevésbé lehet összehasonlítani a másikkal, hozzá még különböző kísérleti személyeknél és különböző napokon, esetleg hosszabb ideig. A figyelem koncentrációjának foka is fontos változó tényező. Azonkívül a lélekbúvár általában nincsen abban a helyzetben, hogy laboratóriumában mesterségesen erősebb, melegebb és mélyebb érzelmeket előidézzen, a melynél a kísérő testi jelenségek világosabban volnának megfigyelhetők.

Az eddigi vizsgálatok a következő valószínű eredményekre vezettek, melyek azonban több-kevesebb egyéni különbségeket is mutatnak: Az *érverés* erősödik a gyönyörnél, lassul a fájdalomnál. A *lélekzés* lassul és mélyül a gyönyörnél, gyorsul és kevésbé mélylyé válik a fájdalomnál. Örömben általában nagyot lélekezünk („föllélekezünk”), szomorúságunkban rövidet és gyöngét; fájdalomunkban elszorul a léleketünk. A leverő lelkiállapottal felületes, gyöngé lélekzés jár, ezt tehát a szervezet időnkint nagyobb belélekzéssel, sóhajjal pótolja. Mivel a melancholikusok gyöngén lélekeznek, nagyobb hajlamosságot mutatnak a tuberkulózisra.¹ Az egyes tagok *térfogata* növekedik a gyönyörnél, csökken a fájdalomnál. Mérsékelt kedélymozgalmaknál a vér szabadon folyik a kis véredényekbe, melyek közvetlenül a bőr alatt vannak (elpirulás); mikor erősen kellemetlen az érzelem, a vér a test belső szerveibe húzó-

¹ V. Benussi figyelemreméltó kísérleteket végzett az igaz és hazug vallomás lélekzési symptomáinak megállapítására. Az igaz vallomásnál a lélekzés a vallomást megelőző phasisban viszonylag lassúbb, mint a vallomást követő phasisban, a hazudásnál ellenben fordítva. A lélekzés izomzatának beidegzése a hazugságnál és az igazmondásnál ellentétes irányban változik. A látszólagos hazudásnak (vagyis amikor a kísérleti személy tudja, hogy a megfigyelő a valóságos tényállást ismeri) ugyanaz a lélekzési symptomája van, mint az igazmondásnak. Bármilyen jól tudja is magát a kísérleti személy tettetni, még sem képes a lélekzést úgy befolyásolni, hogy hazudása alkalmával az igazmondás lélekzési symptomája lépjen fel s viszont. (Die Atmungssymptome der Lüge. Arch. f. d. ges. Psychol. 1914. 31. köt. 244. sk. lk.)

dik vissza (elsápadás). Örömlünkben mintegy nagyobbak leszünk, kitágulunk; fájdalomunkban összezsugorodunk. Ha kellemes az érzelem, általában erősebbeknek érezzük magunkat, nagyobb *izommunkát* tudunk kifejtetni, a kéznek dynamometrikus ereje nagyobb; a félelem, a bánat ellenben az izomerőt csökkenti; lever bennünket, gyöngékné, tehetetleneknek érezzük magunkat. Újabban gondos vizsgálatok tárgya az a tünet, hogy ha a *galván-áramkörbe* bekapcsolt egyén tudatában érzelmi szempontból erősebben színezett változás áll be, a galvanometer tűje erősen kitér.¹

Az érzelmeknek, különösen ha indulatokká fokozódnak, nagy hatásuk van a kiválasztási szervekre; és pedig a harag a májra, a félelem a belekre, az izgatott várakozás a vesékre, a fájdalom a könnymirigyekre (sírás) hat különösen. Az indulatokat kísérő egyéb jelenségek: a homlok hossz- és kereszt-ráncza, ájulás, reszketés, dadogás, hirtelen megöszülés, meg-némulás vagy éppen a némaság megszűnése, álmatlanság, epilepszia, étvágyhiány. A testi elváltozások sokszor még csak fokozzák az indulat erejét. Az erős izomfeszültség, például ökölszorítás, még csak növeli a haragot, a lélekzetnek fönnakadása, a szívnek erősebb dobogása csak erősíti a félelmet. A feszültség azonban nem sokáig tart; ha haragjában kitombolta, fájdalomában kisírta magát az ember, az indulat ereje csökken: „az indulatot elmossák a könnyek”. Az indulat kitörése (sírás, izzadás, mozgás) szükséges is, mint a belső feszültség elvezetése, mert különben ha az indulatot mester-ségesen elfojtjuk s így a feszültség sokáig tart, a lélekzés és vérkeringés szervei sínylek meg. Ez az úgynevezett belső emésztődés. A belső feszültség feloldására szolgálnak különösen a kedélyállapotokat kísérő mozgások (ugrálás, nevetés, taglejtések stb. V. ö. XVIII. fejezet, 10. p.). Az indulatoknak, az „*emotiók*-nak” az egyszerű érzelmekkel szemben éppen az a főismer-tetőjegyük, hogy mozgásokkal kapcsolatosak. Ezeket a mozgáso-

¹ V. ö. Boris Sidis és H. T. Kalmus: A Study of galvanometric deflections. The Psychol. Review. 1909. 16. köt. 1—35. l. Moravcsik Ernő Emil: A psychés műveletekhez csatlakozó physikai tünetmények. M. Filozófiai Társ. Közleményei. 1913. 87—94. l.

kat azonban a haladó művelődés elnyomni iparkodik. Ha például egyszerű, naiv ember vagy gyermek ül a színházban s az illúzióknak átengedi magát, indulatai következményeképp majd előrehajol, majd fölugrik, önkénytelen taglejtéseket végez, míg csak nem ébred környezetének tudatára, amikor aztán mozgásai gátlást szenvednek. A kultúrembernél ellenben, akit kiskorától indulatkifejező mozgásai fölött való uralomra neveltek, ez a gátlás kezdettől fogva fönnáll.

5. Az *érzetek* minőségének megállapítása aránylag nem nehéz föladat: hogy a színek más minőségsorba tartoznak, mint a hangok s ezek ismét másba, mint a szagok, ízek, nyomás- és hőbenyomások, az mindjárt szembeszökő. Súlyosabb föladat, ha az *érzelmek* mérhetetlen sok árnyalatát próbáljuk *minőségsorokba* rendezni hasonlóságuk szerint. Egy mindjárt bizonyosnak látszik: az érzelem vagy kellemes vagy kellemetlen, vagy a pozitív, vagy a negatív sarokhoz áll közelebb: *gyönyör* vagy *fájdalom*. De nincsenek-e ezeken kívül az érzelmenek egyéb minőségei is? Kimerül-e valamennyi érzelem, mint ilyen, ebben a két kategóriában?

A kérdés megoldásának nehézsége főképp onnan ered, hogy az érzelmeket mindig az érzeteknek s egyéb tudatfolyamatoknak egész sorozatával a legszorosabb kapcsolatban, s nem elszigetelt módon éljük át. Ezért sokszor az érzelmek minőségi különbségének látszata támad, jöllehet nem maguk az érzelmek különböznek egymástól, hanem azok az *egész* tudatállapotok, melyeknek az érzelmek csak tényezői, azok a keretek, melyekben az érzelmek egyéb jelenségekkel kapcsolatban előfordulnak. Itt tehát élményeinknek rendkívül finom elemzése szükséges, hogy az önmegfigyelés alapján az érzelmek minőségi hasonlóságára

nézve határozottabb eredményre jussunk. Az elemzésnek természetesen lehetőleg olyan eszközökhöz kell folyamodnia, melyek alkalmasak az egész érzelmi élmény egyes mozzanatainak szétválasztására. Erre a célra az érzelmeket kísérő testi jelenségeknek vizsgálata mindeztideig kevésbé alkalmasnak bizonyult, jóllehet az egymással ellentétes elméletek éppen a kísérletileg nyert „érzelmi görbék” jelentésére szerettek hivatkozni.

Az érzelmekkel kapcsolatos lélekzés-, érverés- s vérmennyiség-változások, mint symptomák vizsgálatainak eredményei ma még több tekintetben ellenmondók és bizonytalanok; továbbá nem lehetetlen, hogy különböző érzelmi minőségeknek ugyanolyan testi symptomái vannak; vagy pedig az érzelmi minőségeknek különböző fajai vannak ugyan, de a kellemes és kellemetlen érzelmi mozzanatok (gyönyör és fájdalom) mindegyiket kísérik s így a testi kifejező jelenségek bonyolultabb viszonyban vannak az érzelmi minőségekkel, mint eddig föltettük.

Avval a fölfogással szemben, mely az érzelmek alapminőségének csak a *gyönyört* és *fájdalmat* tartja, szemben állanak a *több dimensiós érzelemelméletek*, melyek a gyönyörön és fájdalomon kívül még más érzelemminőségeket is megállapítanak. Ezek közül a legnagyobb jelentőségre *Wundt* három dimensiós érzelem-elmélete tett szert. Eszerint a *gyönyörön* és *fájdalmon* kívül még *izgató* és *megnyugtató*, *feszítő* és *feloldó* érzelemirányok is vannak. Az izgató és megnyugtató érzelem-minőségek jól megkülömböztethetők *Wundt* szerint pl. a vörös és kék színek, a magas és mély hangok, az éles és lágy hangszínezetek érzelemhatásában, továbbá az örömben, haragban, izgatottságban, bánatban. A feszültség és feloldás érzelmei

a legtisztábban nyilvánulnak meg a mérsékelt feszült figyelem és várakozás állapotában; pl. könnyen megállapíthatók egy lassan lengő metronóm ütéseire való figyelés alkalmával: az ütést a feszültség érzelme megelőzi, a feloldás érzelme követi. A konkrét lelkiállapotokban rendszerint több érzelemirány keverve fordul elő.

Wundt és iskolája részint az érzelmek *testi symptómáinak* sorozataiból, az ú. n. érzelmi görbékéből, részint *önmegfigyelés* útján iparkodtak a jelzett érzelemminőségek önállóságát igazolni. Így *Brahn*¹ azt találta, hogy az egyes érzelmdimensióknak különböző érverés-változás felel meg, mely minden párnál ellentétes s hogy az érzelem erőssége az érverés-változásával arányos. Azonban ha ezeknek a görbéknek megállapítása helyes is, ez még távolról sem bizonyítja, hogy ezek a tudatállapotok érzelmek. Az izomfeszültség és lankadás érzelmeinek physiologiai kísérőjelenségei is ellentétesek, a nélkül, hogy ez a körülmény érzelem-természetüket igazolná.

Az egydimenziós (gyönyör-fájdalom) elmélet hívei nem azt tagadják, hogy a színek, hangok, szagok érzetei stb. valóban izgatottsággal vagy megnyugvással járnak, hanem csak azt, hogy ezek az élmények *érzelmek*. A pontosabb elemzés ugyanis a jelzett „érzelmeket” más tudatelemekre tudja felbontani. A feszültségnél egyrészt feszültségérzetek állapíthatók meg, melyeket önkénytelen izomfeszülések keltenek, másrészt a törekvés, az akarás bizonyos elemi élményei. A feloldás élménye főképp gyönyörérzelem, mely a megelőző feszültség érzeteivel sajátos tudatállapottá egyesül. Az *izgatottság* és *megnyugvás* elsősorban szervi érzetek, tehát testi állapotaink érzetei, a melyeket azonban nem localizálunk bizonyos szervekben.

Ha már az érzelem-minőségek főirányainak kérdésében ilyen nagy nehézségekre bukkanunk, még nehe-

¹ *M. Brahn*: Exper. Beiträge zur Gefühlslehre. Philos. Stud. 1903. 18. köt. 715–792.

zebb annak eldöntése, vajjon a gyönyör és fájdalom dimenzióján belül több, egymástól különböző minőség állapítható-e meg? Vagyis az egyszerű érzelmek minden kapcsolatukban ugyanazok-e vagy sem? Vajjon azonos-e az a gyönyör, a mely egy langyos fürdőt, színcombinációt, vagy virágillatot kísér, avval, a melyet egy egységes és világos gondolatmenet átgondolásakor, egy színdarab látásakor, vagy kötelességünk teljesítése után érzünk?

Kétféle fölfogás áll itt egymással szemben: a *singularistikus*, mely minden gyönyört és fájdalmat minőségileg azonosnak tart s a látszólagos különbséget a többi tudatmozzanatok (érzetek, képzetek) különbségére vezeti vissza; és a *pluralistikus*, mely a gyönyör- és fájdalom-minőségek végtelen sokféleségét állítja. A kérdés eldöntéséhez nemcsak tisztán pszichológiai, hanem világnézeti érdek is fűződik. A pessimizmusnak pszichológiai indokolása ugyanis csak a gyönyör és fájdalom singularistikus elméletén épülhet fel. Az élet fájdalmainak és gyönyöreinek mérlegelése, mely a fájdalom serpenyőjét találja hasonlíthatatlanul terheltebbnek, föltételezi, hogy egyrészt a fájdalom-érzelmek, másrészt a gyönyörérzelmek csak mennyiségileg (fokilag), de nem minőségileg különböznek egymástól, tehát összehasonlíthatók és bizonyos eudaimonológiai statistika alapján összegeezhetők. Ellenben a pluralistikus fölfogás álláspontján mindig számolni kell azzal a lehetőséggel, hogy egy bizonyos minőségű érzelmenek hasonlíthatatlanul nagyobb értéke van, mellyel szemben más érzelmek egész nagy összege alig jön figyelembe. Így az élet értékének pszichológiai költségvetése mennyiségileg meg nem állapítható: ez sohasem lehet egyszerű matematikai probléma.

A *singularistikus felfogás* képviselői elsősorban a gyönyör- és fájdalomérzelmek egymásközt való összehasonlíthatóságának biológiai szükségességére hivatkoznak: az élet fönntartása és fejlődése szempontjából czélszerű, hogy míg a megismerés érdekében a megkülönböztethető érzetminőségeknek lehetőleg nagy sokfélesége fölött rendelkezünk, addig az élet benyomásaira és föladataira vonatkozó állásfoglalásunk alkalmával ezekre egymással összehasonlítható érzelmekkel hassunk vissza. A singularistikus elmélet továbbá erősen hangsúlyozza az érzelmeknek egymás által való korlátlan kiegyenlítését. Bármely fájdalom tartalmilag bármely gyönyör által pótolható és kiegyenlíthető. Ez pedig nem volna lehetséges, ha a minőségi különbségek jelentékenyek volnának. Ezenkívül ha a gyönyör és fájdalom csak megközelítően is oly nagyszámú minőségi különbözőségű volna, mint a hangok, színek, szagok, ízek, stb., akkor általában gondolhatatlan volna qualitativ sokféleségük iránt való kétségeskedés; akkor sorokba kellene rendeződniök és egy-egy sor szélső, ellentétes tagjai könnyen volnának fölismerhetők. Ebben az esetben a singularistikus és pluralistikus elmélet között fennálló ellentét egyenest lehetetlen volna. Így az érzelmek osztályozása is egynemű szempontok szerint volna végrehajtható: ellenben most a valóságban azok szerint a tudattartalmak szerint kénytelen igazodni, melyekkel kapcsolatban az érzelmek föllépnek. Hogy egyrészt valamennyi gyönyör, másrészt valamennyi fájdalom egynemű, ezt bizonyítani látszik az érzelmek analogiájának ténye is, melyen egyszersmind az egyik benyomásnak a másik által való helyettesíthetősége is alapszik. Így beszélünk fanyar szomorúságról és édes örömről, meleg részvét-

ről, lágy sóvárgásról, tehát bizonyos érzéki minőségekhez különösen fűződő érzelmeket egyszerűen átviszünk oly lelki állapotokra, melyek egyébként teljesen elűtnék tőlük. A gyönyör- és fájdalomérzelmekek minőségi egyszerűsége mellett szól az érzelmek-kapcsolatok hiánya is oly értelemben, a mint szín- és hangkapcsolatokról szólunk. Ha a gyönyörnek észrevehetően különböző minőségi fajtái volnának, akkor a gyönyöröknek éppen olyan kapcsolatait lehetne kinyomoznunk, mint a művészetnek pl. az akkordok vagy színkontrasztok. A vegyes érzelmek azonban mindig csak a gyönyör és a fájdalom kombinációi maradnak. — A singularistikus érzelmelmélet azt is hangoztatja, hogy ő az egyszerűbb s ezért módszertani szempontból az előnyösebb; a bizonyítás terhe tehát inkább a pluralistikus elméletre hárul. Természetesen a singularistikus fölfogás sem vonja kétségbe, hogy egy fölfrissítő fürdő benyomása más, mintegy jóleső étel. De ennek az oka nem magában a gyönyörérzelemben rejlik, éppúgy, mint a hogy ha a savanyú narancs és a savanyú ecet különbözőképp „ízlik“, azért még a savanyúságnak magának nem kell minőségileg különbözőnek lennie.

A singularistikus fölfogás ezen, nagyrészt közvetett bizonyítékai dacára előttünk mégis lehetetlennek tűnik fel, hogy az ételek ízének, a színek szépségének, a jó élcznek, Beethoven kilenczedik symphoniájának, a siker fölött való büszkeségnek, egy matematikai föladat elegáns megoldásának gyönyöre mind azonos minőségű legyen s legfeljebb fokilag különbözzék egymástól. A singularistikus elmélet az érzelmek látszólagos sokféleségében inkább az érzelmek tárgyainak sokféleségét látja. A pluralistikus elmélet ezzel szemben arra a megfigyelésre támaszkodik, hogy

minél finomabb és elkülönültebb valakinek az érzelmi élete, annál inkább változik *maga az érzelmi élmény* is a tárgyak változásával, melyekre irányul. Az érzelmeket éppen azért különböztethetjük meg s oszthatjuk be tárgyaik szerint, mert a beosztás nemcsak a tárgyakra, hanem egyszersmind magukra az érzelmekre is vonatkozik: a büszkeség érzelme pl. nem pusztán abban különbözik a többi gyönyörérzelemtől, hogy önmagunkra vonatkozik, hanem specifikus minősége éppen abban rejlik, hogy saját értékünk tudatának kifejezője. A hideg- és melegérettel járó gyönyör és fájdalom, mint érzelem, más valami, mint a színhez, hanghoz vagy formához kapcsolódó gyönyör vagy fájdalom. Ez ismét minőségileg különbözik valaminek a bírásából származó örömtől, ez meg a szeretettől és gyűlölettel, a tisztelettel és megvetéstől, mint olyan érzelmektől, melyek más emberekre, vagy a büszkeségtől és szeméremtől, melyek saját személyünkre vonatkoznak. Ugyancsak sajátosan különböznek egymástól a jövőre és a múltra vonatkozó érzelmek (félelem és remény, sóvárgás és bánat). Igaz ugyan, hogy mindezeknek az érzelmeknek különböző a tárgyük, de viszont különböző a minőségük is, vagyis az a mód, a hogyan az én érzelmileg visszahat.

A singularistikus elméletnek az is nagy hibája, hogy egy abstractiót valóságzámba vesz. Sohasem mondhatjuk két csupán elvont, a valóságban elszigetelve egyáltalán nem található dologról, hogy egyformák. Ez ugyanannyi volna, mintha azt mondanók, hogy egy telített vörös és egy telített kék, a mi telítettségüket illeti, egymással egyenlők: mintha a telítettség elszigetelhető s a valóságban egyedül megálló componens volna! A gyönyör is magában véve, min-

den egyéb tulajdonság nélkül, mint egészen általános gyönyör, melyet valóságos gyönyörre semmi sem specifikál, tisztán elvonás eredménye s nem a valóságos lelki élet tényezője: nem mondhatom, hogy egy jóleső étel ízének s valamely matematikai kérdés elegans megoldásának élménye, a mi a gyönyört illeti, egyforma. A valóságos gyönyör és fájdalom, vagyis az érzelmek minőségi sokfélesége határtalan.

Minden érzelem valami egészen sajátosnak, magára állónak tetszik, ha mindjárt más érzellemmel hasonlóságot mutat is. A singularistikus elmélet azt hiszi, hogy a gyönyörnek és fájdalomnak s ezek erősségfokainak különbségeiben az érzelmek valamennyi különbsége ki van merítve. Azonban az érzelmek még számos egyéb különbséget is mutatnak: egy érzelem sincs még jellemezve azzal, hogy bizonyos erejű gyönyörnek vagy fájdalomnak minősítem. Két érzelem a gyönyör-characternek egyenlő erősségi fokán lehet, a nélkül, hogy azért egyforma érzelmenek tünnék föl. Egy kellemes illat gyönyöre minősége szempontjából lényegében más, mint az az öröm, melyet egy műremek szemlélete kelt.

Hogy a gyönyör és a fájdalom csak gyűjtőfogalom, mely az érzelmek minőségének roppant sokféleségére vonatkozik, az érzelmeknek az értékbecsléshez való viszonyából is igazolható. Az érzelmek kölcsönöznek pszichologiai szempontból a tárgyaknak értékjellegét. Az értékek között pedig nemcsak mennyiségi, hanem minőségi különbségeket is teszünk. Közvetlenül éljük át, hogy pl. az érzéki gyönyör, bármily erős is, kisebb értékű, mint az önfeláldozás cselekedete. Az értékek közvetlenül átélt minőségi rangsora tehát visszaental az érzelmek minőségi különbségeire. —

Az érzelmek is, éppúgy mint az érzetek, különböző *erősségfokúak* és *időtartamúak* lehetnek. Valamely színhez kapcsolódó érzelem kellemes vagy kevésbbé kellemes és hosszabb vagy rövidebb lefolyású.

A bonyolultabb érzelmeknek nem csekély jelentőségű tulajdonsága a *mélység*. Ezt jól meg kell különböztetnünk az erősségtől. Egy jó élcz hallatára keletkezett gyönyörérezlem igen erős lehet (heves nevetésbe törhetünk ki) s mégis *felületes*, múló természetű, lelki valónkat át nem ható marad. Ellenben az az érzelem, amelyet valamely kiváló műalkotás szemléleténél érzünk, bár sokkal csekélyebb erejű s távolról sem oly explosiv természetű, mégis *mélyebb*, személyiségünk centrumához közelebb álló. Az az érzelem, mely pusztán gyönyörből vagy fájdalomból áll s lelki életünknek csupán csak bizonyos mozzanataira, de nem egész személyiségünkre vonatkozik, általában kevésbbé mély marad, lelkünkben nem ver gyökeret, noha pillanatnyi erőssége igen jelentékeny lehet. A pusztá élvezetnek, szórakozásnak, mulatságnak eleinte élénk gyönyörérezleme nemsokára gyakran üressé s érdektelenné válik; semmit sem felejtünk el oly gyorsan, mint a pusztá testi gyönyört. Az ú. n. szellemi érzelmek az érzéki érzelmekkel szemben mélyebbek, kevésbbé tompulnak el, bár kisebb erősségűek.

Az érzelmek felületességétől és mélységétől meg kell különböztetnünk egy másik jellemző sajátságukat: *hűvösségüket* és *melegségüket*. A tisztelet és szeretet pl. egy érzelmi töről fakad; egyik főkülönbség közöttük, hogy a szeretetet bizonyos melegség hatja át, a mely a tiszteletből hiányzik. A szeretet meleg érzület, a tisztelet hűvös érzelem. Ellentétes párjuk, a gyűlölet és a megvetés ugyanígy viszonylik egymáshoz. A különösen

meleg érzelmeket bizonyos szűk körre szorítás, sőt kizárólagosság jellemzi: mindig csak kevés embert, a legnagyobb erősséggel csak egyet szerethetek, míg tiszteletet igen sok iránt érezhetek. Az igazán meleg érzelem általában vak és igazságtalan: a ki szeret, az *egész* embert szereti, a ki gyűlöl, az az *egész* embert gyűlöl. Ellenben tisztelni az embereknek egyes tulajdonságait is tudjuk. A tisztelet abstractióval is tud dolgozni: valakit bizonyos szempontból nagyra, más szempontból kevésre becsülünk; hidegen mérlegeljük, hogy embertársunkat többre vagy kevesebbre kell-e becsülnünk s tisztelnünk: de lehetetlen, hogy hűvösen fontolgassuk s magunknak bizonyítgassuk, hogy valakit szeretnünk kell-e vagy sem (v. ö. a különbséget az érzéki *amor* s az inkább tiszteleten alapuló *caritas* között).

6. *Milyen föltételek határozzák meg az érzelmek minőségét?* Mitől függ, hogy érzelmeink adott esetben milyen természetűek, kellemesek-e vagy kellemetlenek, mélyek-e vagy fölületesek?

Az érzelem a legsubjectivebb, a leggyorsabban változó, legillékonyabb lelki jelenség. Eppen ezért rendkívül nehéz azoknak a nagyszámú együtttható tényezőknek kikutatása, melyektől az érzelem minősége törvényszerűen függ. Hisz a tudat hullámának minden kis fodrozódása már módosíthatja az érzelmet. Itt inkább csak az *érzéki benyomásokhoz* fűződő, *elemi érzelmekre* vonatkozóan állapíthatunk meg néhány föltételt, melyek az érzelmek természetével és változásaival állandóbb összefüggést mutatnak. Ilyen egyrészt az érzelemkeltő benyomásnak *minősége*, *erőssége* és *időtartama*, másrészt az érzelmet átélő *alany*nak *egyéniisége*, állandó vagy éppen uralkodó lelki dispositiója.

a) Az érzéki benyomások érzelmi hatása első-sorban az érzet minőségétől függ. A táplálkozás és lélekzés működésének nagy biológiai jelentősége alapján érthető, hogy a velük összefüggő ú. n. élet- vagy szervi érzeteket erős érzelmek kísérik s hogy e szervezeti működések zavarai kínos fájdalomérzelmekkel járnak (éhség). Jelentékeny a szag- és ízérzetek érzelmi hatása is. A nyomásérzetek közül az éles és érdes kellemetlen, a lágy és síma kellemes. A látás- és hallás-érzeteknek, mint ilyeneknek általában sokkal gyengébb az érzelmi hatásuk, mint az alsóbbrendű érzeteknek; ha mégis sokszor erősebb, akkor már nem egyszerű érzetek, hanem vagy érzetkapcsolatok (akkordok, szín-combinatiók). vagy más, associatív tényezők játszanak közbe. Általában a gyönyör és fájdalom sokkal *állandóbb* módon kíséri az ú. n. alsóbbrendű érzeteket, mint a szín- és hangérzeteket, melyek objectivebb természetűek. Ezért beszélünk „perverzitásról“ akkor, ha némely egyénből bűzös szagok, nagyon keserű vagy savanyú ízek nem váltanak ki kellemetlen érzelmet, sőt gyönyört okoznak neki.

A dolgok objectiv megismerése rendkívül megvolna nehezítve, sőt hamisítva, ha a szín- és hang-érzetek, melyek ezeket az ismereteket főképen közvetítik, állandóan erős érzelmekkel volnának megterhelve.

Ez a teleológiai szempont azonban nem zárja ki, hogy a hangoknak és színeknek, mint ilyeneknek is, gyöngébb érzelmi coefficientjük legyen. Azok a *hangok*, melyeket a felhangoknak bizonyos közepes száma kísér, kellemesebbek, mint azok, melyek felhangokban túlságosan gazdagok vagy szegények. A magas hangok izgatók és vidítók, a mélyek lehangolók, ko-

molyak és ünnepélyesek. A telített *színek* általában kellemesebbek, mint a fakó színek. Már a puszta világo sság és sötétség egészen különbözőképen hat a kedélyre: a napos idő derültté, a felhős ég komorrá tesz. Ugyanilyen ellentétes érzelmi hatása van a fehérnek és a feketének. Már *Goethe* az egyes színeknek különös hangulatot tulajdonít; ezt fokozott mértékben érezzük, ha egyetlen színű a környezetünk, pl. a mi kor színes üvegen nézünk keresztül. Már *Goethe* megállapította, hogy a plus-oldal színei, a sárga, vörössárga (narancs), sárgavörös (czinóber) izgató és élénkítő hatásúak. „Ez az activ oldal a sárgavörösben emelkedik legfelső energiafokára s ezért nincs mit csodálkoznunk azon, hogy az energikus, egészséges, nyers emberek különösen ezt a színt szeretik“. Egyébként egy sárgavörös kendő meglátása az állatokot is nyugtalanítja és dühre gerjeszti. Magam is ismerek embereket — mondja *Goethe* —, a kikre nézve elviselhetetlen, ha valaki skarlátkabátban jut szemük elé. A minus-oldal színei, vagyis a kék, vöröskék és ibolya nyugtalan, lágy és sóvárgó hangulatot keltenek. A kék a távolság és mélység színe; a bíbor a méltóságé és ünnepélyességé.

A *Goethe*-féle plus- és minus-színek ellentétes érzelmi hatása lényegében megegyezik azzal a különbséggel, melyet a festők a „meleg“ és „hideg“ színek között tesznek.

Ha az érzetek érzelmi hatását pontosabban elemezzük, sokszor jutunk arra, hogy ez a hatás nem egyedül az érzéki benyomástól, mint olyantól, származik, hanem bizonyos *emlékképektől* vagy gondolatoktól, melyek az érzetekkel kapcsolatosak. Ha az érzetek bizonyos képzetekkel egyidejűleg vannak jelen a tudat-

ban, ezeknek érzelmi hangulata átsugárzik (irradiálódik) az érzetekre: az érzelem az egyidejű tudattartalmakat színezi, mintegy olajfoltszerűen ezekre áttérjed. Így keletkezik például némely melódiának sajátos jellege, mert a szöveggel kapcsolatos érzelem áttérjed a melódiára is. A harangok hangja áhítatos, szent hangulatot kelt a falu népében, mert az istentiszteletre hív. Ha bizonyos helyeket, melyekhez kellemetlen vagy kellemes élményeink fűződnek, hosszabb idő múltán meglátogatunk, szomorú vagy vidám hangulatba jutunk, bár régi élményeinket esetleg már el is felejtettük. Rokon- vagy ellenszenvet érzünk már az első látásra valaki iránt, mert olyan személyhez hasonlít, akihez kellemes vagy kellemetlen élményeink fűződnek.¹

A látás szempontjából majdnem azonos, akár vért látunk folyni, akár vörös festéket. S mégis a szerint, hogy a vörös folyadékot a kettő közül minek fogjuk föl, milyen gondolattal kapcsoljuk, az érzelmi hatás egészen különböző. Egy aczéldarab érzelmi szempontból nem érint bennünket, de egy éles kés fenyegető kézben megremegtet, mert a testi sértés gondolatával kapcsolatos. A pénzhez fűződő gyönyör nem magát az aranyat vagy papirosdarabot, mint olyant illeti, hanem azokat a kellemes javakat, melyek rajta megvásárolhatók. Az utóbbiak képzetei azonban nem tolnak a tudat előterébe, hanem a velük kapcsolatos kellemes érzelmek lassankint magához a pénzhez tapadnak. A fősvénynél a kellemes érzelem már a pénzre, mint olyanra, ruházódik át.

Egyesek az érzetekkel kapcsolatos *minden* gyönyört vagy fájdalmat annak a kellemes vagy kellemetlen

¹ L. J. Fröbes: Lehrb. d. experim. Psychologie. I. 1915. 188. l.

élménynek emlékére, mint *associatiós tényezőre*, akarnak visszavezetni, melyet már régebben tapasztaltunk. Eszerint a kék szín lágy és sóvárgó hangulata nem eredeti lelki mozzanat, hanem az ég kékjével, vagy a távolba vesző tárgyak kékségével kapcsolatos érzelmekből származik; a zöld hangulata hasonlóképen a rét és erdő, a vöröse a tűz és vér érzelmi hatásából. De hogyan magyarázhatjuk így meg az érzéki érzelmek *első* föllépését? Lehetetlen, hogy az édes azért legyen kellemes, mivel valamely kellemes ízre emlékeztet. Hogyan lehetett akkor mindjárt először kellemes az édes íz? Ha a puszta vörös szín az állatot izgatja, ez bizonyára nem azért van, mert az állat hasonló izgató jelenetekre emlékezik. Azonkívül a jelzett felfogást megczáfolja már az a tény is, hogy a legerősebb érzéki érzelmek éppen olyan színekhez fűződnek, melyek ritkán találhatók a természetben, tudniillik a tiszta spectrumszínekhez. Az associatiók kétségkívül nagy szerepet játszanak az érzelmek keletkezésében; azonban ezek végső alapját az ingereknek maguknak közvetlen érzéki hatásában kell keresnünk. Mindenesetre nem könnyű az elemzésnek eldöntenie, hogy az érzelem mennyiben vezethető vissza az egyszerű érzetre s mennyiben az előző tapasztalati, associatiós tényezőkre.¹

Hasonló érzéki érzelmek, melyek egészen különböző érzetekkel kapcsolatosak, az utóbbiak között analógiát teremtenek. Ez az oka annak, hogy úgy beszélünk mély színekről (mélykék), mint mély hangokról; a fekete éppúgy a szomorúság színe, mint a mély hang a gyász hangja. Az öröm viszont a világos színeknek

¹ L. J. Fröbes i. m. 188. l.

és világos (magas) hangoknak az érzelmi hangulata. Az ilyen metaphorák: lágy színfolt, rikító (kiáltó) szín, keserű szemrehányás, savanyú válasz, mind az érzeteket kísérő érzelmek hasonlóságán alapulnak. Ezt az érzelmi hasonlóságot használjuk ki akkor, ha gyászunkban fekete ruhát hordunk, mely a szomorúságot még fokozza. Az Iliást éneklő rhapsodosok vörösbe öltöztek az Iliásban sűrűn előforduló vérontás emlékezetére, hogy ennek megfelelő hangulatot keltsenek; ha pedig az Odysseiát adták elő, zöld ruhát öltöttek, hogy Odysseusnak a tengeren való utazására emlékeztessenek. A vörös sapka a jakobinusnak, a vörös zászló a communardnak nemcsak azért áll jól, mert a vörös szín ingerlőbb, mint más szín, hanem azért is, mert vérhez és tűzhöz tapadó hangulatot kelt. Ezért a vörös a forradalmi pártok színe. Vagy ki adna Mephistophelesre, a kit a pokol lakójának gondolunk, vízkék ruhát, mely a tiszta égboltra emlékeztet?¹

„Tiziano színezése — mondja Rodin — csak azért nyújt nekünk igazi gyönyörűséget, mivel dúskálódó és leigázó felsőbbbség rejlik benne. Veronese koloritjának igazi szépsége onnan ered, hogy ezüstös csiklandósságának finomságával a patricziusok ünnepeinek előkelő szívélyességét idézi föl. Önmagukban véve Rubens színei sem jelentenek semmit, lobogó lángjuk hiábavaló volna, ha nem keltené föl az élet, a boldogság, a hatalmas érzékiség benyomását . . . Ha a XII. vagy XIII. századbéli festett üvegablakok mély kékjükkal, vagy annyira enyhe violaszínük kedveskedéseivel és tüzes biborukkal gyönyörködtetni tudják pillantásainkat, ez onnét van, mert e színek azt a

¹ G. Th. Fechner: Vorschule der Ästhetik. 1876. I. 102. I.

mystikus boldogságot tolmácsolják, melyet e korok jámbor művészei álmaik egében élvezni kívántak.¹

b) Az érzelem természete az érzet minőségén és az esetleges associatiós tényezőn kívül az érzet *erősségétől* is függ. Általában azok az ingerek, melyek közepes erősségű érzeteket keltenek, gyönyört okoznak; ellenben a nagyon csekély vagy igen nagy erősségű érzetekkel legtöbbször kellemetlen érzelmek kapcsolatosak. Az érzelem az érzet erősségének bizonyos növelése vagy csökkentése után nemcsak erősségében, hanem minőségében is megváltozik. Az a hang-, fény-, melegérzet, mely közepes fokon gyönyörrel jár, megfelelő fokozás után fájdalmat okoz. Az a határ, melyen ez a változás végbemegy, a különböző érzetminőségeknél különböző. Amíg például a savanyú és a sós csekély fok mellett kellemesen ízlik, de már közepfokon kellemetlen érzelmet kelt, addig az édes íznek kellemessége csak igen magas érzeterősségnél csap át a kellemetlen érzetbe. Az érzelem minőségének az érzet erősségétől való függését világosan vehetjük észre, ha egy hangot lassankint folyton erősödve hallunk; a nagyobb hangerősségnél a gyönyör mellett már csekély kellemetlen érzelem kezd érvényesülni, mely a hang erősségének növekedésével mind erősebbé válik s végre a kellemes érzelem egészen megszűnik. Az érzelem minőségváltozása (gyönyör-fájdalom) azonban néha nemcsak az érzet erősségének növekedésén alapul, hanem azon is, hogy új, idegen, kellemetlen hangulatú érzetek keletkeznek. A nagyon erős fényt magát szépnek tartjuk („vakító szépség”), noha már

¹ Rodin beszélgetései a művészetéről. Összegyűjtötte Paul Gsell. Ford. Farkas Z. 1914. 50. l.

kellemetlen. Ez a kellemetlen érzelem, mint izomfájdalom, a pupilla görcsös szűkülésén alapul.

c) Az érzelmekre nézve az inger *időtartama* bizonyos határokon belül egyenlőértékű az erősséggel, éppúgy mint az érzetekre nézve, azaz a hosszabb időtartam úgy hat, mint a nagyobb erősség. Amint azonban az érzetek elhangzanak, éppúgy az érzelmek is *eltompulnak*: ha az érzelem igen sokáig tart vagy gyakran ismétlődik, lassankint erejét veszti, még pedig a gyönyör hamarabb és nagyobb mértékben, mint a fájdalom (megszokás, adaptáció). Ugyanannak a jólízű ételnek gyakori élvezete utálattá is változhatik; egy idegen ország konyhája, mellyel először ismerkedünk meg, kellemes vagy kellemetlen, de nemsokára mindkét esetben közömbössé válik. A sokszor visszatérő fájdalom elveszti erejét, „megedződünk“ vele szemben. A legszebb melódia is elviselhetetlenné válik, ha minden utcán örökösen halljuk; viszont a legkeserűbb orvosság se marad állandóan visszataszító. Egy elragadó vidéken a táj színei és formái az első hetekben különösen gyönyörködtetnek; nemsokára azonban közömbösekké válnak: a hegyeket, réteket, folyókat úgy látjuk továbbra is, mint azelőtt, de már külön gyönyörűséget nem okoznak, mert megszokottá váltak.

„A báj múló s ha még nem volna is,
Unott lesz holnap, a mi elragad ma.“

Madách.

Ez az eltompulás azonban csak olyan érzelmeknél következik be, melyek csupán érzéki benyomásoknak többé-kevésbbé passív befogadását, de nem valónknak valami *szellemi tartalomba* való belemélyedését kísérik. Ha ugyanis a szemléletek érzelmi hatása mindjárt az

első benyomásra nem érvényesülhet és a lelki élet fokozottabb tevékenységét veszi igénybe, az ismétlés az érzelem elmélyülését és erősödését idézi elő. A classikus költői vagy zenemű minden újabb olvasásnál vagy hallásnál nagyobb és nagyobb élvezetben részesít, mert mindig mélyebben és könnyebben nyomulunk be a műalkotás tartalmába. Minden ismétlés új szellemi kinyilatkoztatásnak s új érzelmi hatásoknak gazdag forrása. A classikus alkotásoknak éppen az egyik fő ismertőjelük, hogy ismétlésük daczára nem érvényesül velük szemben az érzelmi eltompulás, tartalmuknál fogva érzelmi hatásukban is kimeríthetetlenek. Esetleg nem keltenek rögtönös elragadtatást. Sokáig kell tanulmányoznunk, hogy megérthessük őket: hozzájuk kell nőnünk, mert nem szállanak le hozzánk. Hatásuk nem gyors, de tartós. A classzikus jellegnek éppen ezért bizonyos hűvös vonása van: csak a közelebbi megismerkedés után melegszi föl. De aztán sohasem ábrándulunk ki belőlük: nincs náluk érzelmi eltompulás. Shakespeare, Goethe, Madách, Michelangelo, Mozart, Beethoven nem hirtelen ostromolják meg kedélyünket, de ha egyszer hatalmukba ejtették, uralmuk folyton növekszik. Az idő csökkenti az érzéki érzelmek erejét, de növeli a nagy szellemi élvezetekét, mint a hogy a szél is eloltja a gyertya lángját, de éleszti a nagy tüzet.

Az érzelmek általában eltompulnak, ha sokáig tartanak vagy gyakran ismétlődnek. Ugyanez az érzelmek sorsa akkor is, ha tárgyuk sokáig távol van s így hosszabb ideig hiányzik az indíték az érzelmek fölmerülésére. Ilyenkor az érzelmek *kihűlnek*. Legjobb barátaink is, a kiket nagyon szeretünk, ha évekig nem látjuk őket, elvont fogalmakká szikkadnak, irán-

tuk érzett szeretetünk mindinkább veszít actualitásából, csak gondolativá, emlékezetszerűvé válik. Élénk és mély érzelmeink elsősorban azokra irányulnak, a kik szemünk előtt, a közelünkben vannak. Kedélyvilágunknak mintegy jelenre irányuló, szinte érzéki természete van.

Az érzelmi eltompulás egyik főoka a *figyelem irányváltozása*. Az eleinte teljesen vigasztalan haláleset gondolata néhány nap múlva már nem oly lesújtó, mert közben más tárgy is szükségképen foglalkoztat bennünket. Ugyancsak itt kereshető az oka annak is, hogy a lesújtó eseményre való gondolást reggel, közvetlenül a fölébredés után, sokkal erősebb fájdalom kíséri, mint napközben. Fölébredés után ugyanis a kellemetlen esemény gondolata újonnan, frissen lép tudatunkba, napközben viszont, mikor sok egyéb tárgy is leköti figyelmünket, mintegy kénytelen meghúzódni a tudat háttérében s legfőljebb állandó nyomott hangulatnak forrása. Ezenkívül napközben az érzelmi kontraszthatás is kevésbbé érvényesül: ha a fájdalmas esemény gondolata nappal világosan merül is föl tudatunkban, már meglevő, nyomott hangulatunkkal nem áll akkora ellentétben, mint a fölébredéskor az alvás közömbös lelki állapota után.

Az érzelmeknek általában sokkal *több időre* van szükségük, hogy lelki életünk mélyebb rétegeibe beszivárogjanak s egész szellemi mivoltunkat áthassák, mint a gondolatoknak. Innen van, hogy az értelmi haladás rendszerint megelőzi az érzelmi élet fejlődését és kifinomodását. A gondolat lelki valóknak a legmozgékonyabb eleme; az érzelem mélyebben rejtőzik s a mozgékony gondolatfelület hatásai csak lassankint jutnak el hozzá. Ezért nagyon csalódik az, a ki a fölvilágosítástól, az ismeretek pusztá közlésétől, az egyoldalú értelmi ráhatástól a lelki élet hirtelen átalakulását, az erkölcsi

és társadalmi élet gyors és gyökeres megváltozását várja. Az érzelem lassú s conservatív természete általában megóvjá az emberiséget a hirtelen ugrásoktól, a hagyománnyal való teljes szakítástól, az éretlen radikalismustól s biztosítja a történeti élet fejlődésének folytonosságát. Csak az érzelmek természetére ügyet sem vető naiv rationalismus hisz a hirtelen, robbanásszerűen jelentkező haladásban; csak ez hiszi, mint pl. a XVIII. század nagy francia forradalma, vagy a világháború primitív bolsevismusa, hogy a megmászott hegy csúcsán hirtelen kész Eldorádó bukkan elénk; csak ez hiszi, hogy nemcsak lelki transformatio, de egyenest lelki transfiguratio is lehetséges. Minthogy az érzelem lelki életünk legmélyebb rétegeiben gyökerezik, minden mélyreható és végleges szellemi fejlődésnek hosszabb időre van szüksége. A fejlődés gyorsaságának tempóját a gondolkodás és az érzelem természetének törvényszerűsége együttesen határozza meg. Az ész sokszor messze előre rohan: de ami végleges és maradandó az emberi kultúrában, az mindenkor mély érzelemből is táplálkozik.

d) Az érzelmeket meghatározó föltételek között igen nagy jelentőségűek az érzelmeket átélő alanynak állandó lelki dispositiói: *egyéniisége*. Vajjon a tárgyak hogyan hatnak reánk, az nemcsak a tárgyak, a benyomások természetétől függ, hanem legalább ugyanilyen mértékben attól is, milyen a mi egyéni természetünk, az érzelmek szempontjából való ingerlékenységünk és fogékonyságunk, a gyönyörre és fájdalomra, izgalomra vagy csüggedésre való hajlandóságunk? Nemcsak azon fordul meg jól- vagy rosszulérzésünk, hogy mi ér bennünket s mi történik körülöttünk, hanem — sőt még inkább — azon, milyen érzékenyek vagyunk a benyomások iránt, milyen egyéni természetünk? Egyéniiségünk ugyanis mindig és mindenhová elkísér bennünket, minden rajta hagyja nyomát, a mit átélünk. Annak a világnak természete, melyben ki-ki él, az ember egyéni-

sége szerint formálódik: ehhez mérten szegényes, sötét, ízetlen és egyhangú, vagy gazdag, derűs, érdekes és változatos. Minden az egyéniségen keresztül-szűrődve jelentkezik az ember előtt, ki mindenben és mindenütt elsősorban csak magát élvezi vagy szenved. Ezért — mint erre Schopenhauer figyelmeztet — nagyon találóan fejezi ki magát az angol, a mikor ezt mondja: „he enjoys himself at Paris“, tehát nem „ő élvezi Párist“, hanem „élvezi magamagát Párisban“. Mindnyájunkkal veleszületik bizonyos *alaphangulatra* való hajlandóság, mely egyéniségünket állandóan színezi: tipikus különbség van a vidám és a búskomor, az optimista és a pessimista, a közönyös és a szeszélyes, a hideg és a meleg, a durva- és a finomérzékű egyéniség, az ész és a szív embere között.¹

Az érzelmek s az egyéni természet közötti viszony jut kifejezésre a *temperamentumokról* (vérmérsékletekről) szóló elméletekben. Ezeknek első formája még az antik világból származik. Eszerint van *cholerikus*, *phlegmatikus*, *sanguinikus* és *melancholikus* vérmérséklet. A *cholerikus* erősen és tartósan ingerelhető, hirtelen határoz, gyorsan és bátran cselekszik, energikus. A *phlegmatikus* nehezen ingerelhető, kevésbé mozgékony; nagyon megfontolt, nyugodt s lassú mind

¹ Csodás ficzkókat formál néha napján
A természet. Van a ki egyre pislog
S nevet, mint papagáj a dudaszóra.
Van, a ki savanyún néz, mint eczet,
És nem mutatná a fogát mosolygva
Még akkor sem, ha egy Nesztor fogadná,
Hogy igazán kacagtató az élcz.

Shakespeare: *A velencei kalmár*. I. 1.

Radó A. ford.

a gondolkodásban és a beszédben, mind a cselekvésben; türelmes, hajlandó a kényelmességre és a lustaságra. A *sanguinikus* nagyon érzékeny, hamar ingerelhető, gyorsan hat vissza, könnyen lelkesül, de hiányzik belőle az állandóság, a kitartás („szalmaláng“). A *melancholikus* rendkívül érzékeny a kellemetlen benyomások iránt; hajlama van a búskomorságra és tépelődésre; tragédiát lát már abban, a mi a *sanguinikus* előtt csak érdekes összeütközés, a *phlegmatikus* előtt pedig egészen jelentéktelen esemény. A *melancholikus* a szerencsétlenségen bánkodik, de a szerencsének nem örül: ha tíz terve közül kilencz sikerül, nem ezeknek örül, hanem azon az egyen bosszankodik, a mely nem sikerült. Minthogy a *melancholikus* természetet főkép a nagy érzékenység (*sensibilitas*) jellemzi, ez pedig minden nagy alkotáshoz szükséges, az ókortól kezdve igen elterjedt nézet, hogy minden nagy ember *melancholiára* hajlik: a *melancholia* a *genienek* egyik tipikus jellemző vonása; a nagy lélek láng, mely mikor fényt áraszt, önmagát emészt. „Minden kiváló ember — mondja *Aristoteles* —, akár *philosophus*, akár *politikus*, akár költő, avagy művész, *melancholikusnak* látszik.“ (Probl. 30, 1.)

Minél jobban behatolt a lélekbuvárlat az egyéni lelki különbségek vizsgálatába, annál inkább kitűnt, hogy az emberek tipikus különbségei az érzelmi dispoziciók szempontjából sokkal nagyobb számúak, semhogy a négy *temperamentumról* való elmélet kielégíthetne bennünket. Ezek csak durva kereteknek bizonyulnak, melyeket még sokféle egyéni változatforma tölthet ki. A *temperamentumokban* a velűnkszületett érzelmi dispoziciók jutnak kifejezésre. Ha tehát a

temperamentumokat csoportosítani próbáljuk, figyelembe kell vennünk az érzelmek minőségét, fölkeltésüknek (ingerlésüknek) könnyű vagy nehéz voltát, az érzelmek erősségét és tartósságát s az akaratot cselekvésre indító erejüket, vagyis az érzelmektől indított cselekvésbeli visszahatások gyors vagy lassú, energikus vagy passiv természetét. A temperamentumok olyan schemájának összeállítása, mely az idevágó tipikus különbségeket kellően összefoglalná, még sok kutatást követel s így csak a jövőben várható.

7. Az alanynak érzelmi állapota minden pillanatban már azért is egységes, mert egy és ugyanaz az az alany, mely ebben az állapotban érzi magát. Néha egyszerre több olyan benyomás (tárgy) hat reánk, melyek külön-külön is érzelmet keltenének. Például egyszerre több különböző hangot hallunk, színt látunk. Milyen érzelem támad ekkor? Olyan-e, mely az egyes benyomásokhoz elszigetelt állapotukban kapcsolódó érzelmek egyesüléséből, „összeolvadásából“ keletkezik, vagy pedig egészen új érzelem, mely most a benyomások együtteséhez, egészéhez fűződik? Kétségkívül egyetlen érzelem keletkezik, mely az egyes benyomásoktól (hangoktól, színektől stb.) külön kiváltandó érzelmekkel szemben valami *új* s a benyomások *együtteséhez*, mint *egészhez* kapcsolódik. A *c*, *e*, *g* akkordot kísérő érzelem más, valami *új* a *c*-t, *e*-t, *g*-t külön-külön kísérő érzelmek összegével szemben.

A lelki élmények egységével nem számoló atomistikus fölfogás azonban, mely a szemléleteket és képzeteket „elemekből“ rakja össze, mintha ezek önállóan működő tényezők volnának, az érzelmek psychológiájába is benyomult. A régebbi lélekbúvárlat ugyanis szeretettel állított föl bizonyos eleve meg nem

vizsgált, maguktól értetődőnek látszó tételeket, afféle axiomákat, minden megfigyelés fölött álló souverain elveket, melyek előtt a *limine* meg kellett hajolni. Ilyen zsarnoki hatalmú elv volt a lelki élet minden irányában az elemek „összeolvadása“. A lélekbúvárok nagyrésze „érzelmi componensekről“, „részerzelmekről“, „érzelmi resultansokról“, „összetett érzelmekről“ beszélt, mintha egy egységes benyomás egyes részei vagy mozzanatai (pl. az akkord egyes hangjai) előbb külön-külön váltanának ki érzelmeket, melyek „összeolvadnának“, s csak az így keletkező érzelmi resultans jelentkeznék készen a lelki életben. Önmegfigyelésünk azonban sohasem tanuskodhatik ilyen „összetételről“ vagy „összeolvadásról“. Az érzelem, a mikor belsőleg tapasztaljuk (pl. ha egy akkordot hallunk, sokszínű festményt látunk), mint egységes egész jelentkezik. Ebben az érzelemben esetleg ráismerhetünk olyan érzelmi mozzanatokra, melyeket az egész benyomás egyes részei külön-külön szoktak kelteni, de azért az egészre vonatkozó érzelem új, az előbbiekre vissza nem vezethető, eredeti élmény, mely nemcsak az egész benyomást alkotó egyes mozzanatok minőségétől, hanem ezeknek egymáshoz való viszonyától (pl. egy festménynél az egyes színek térbeli elhelyezésétől) s attól a figyelmi relieftől is függ, melylyel az egyes tárgyakból álló *egészet* látjuk vagy halljuk: az érzelem más és más árnyalatú aszerint, hogy mi van a fölfogott egészből a tudat előterében, vagy milyen szempontból szemléljük a több tárgyból álló egészet. A lelki jelenségekre a physikai kategóriákat teljesen illetéktelenül alkalmazza az, a ki az „érzelmi resultanst“ az erők parallelogrammájának mintájára gondolja s fölteszi, hogy az egyforma erős-

ségű gyönyör és fájdalom egymást megszünteti, vagy hogy a gyönyörnek és fájdalomnak csak a másikkal szemben megmaradó többlete jut érvényre. A lelki életben semmi értelme sincsen a pszichikai mennyiségek ilyen mechanikájának.

Vannak olyan érzelmi állapotaink, melyekben bizonyos kettéoszlást érzünk: a gyönyör és a fájdalom között ingadozunk; úgy érezzük, mintha a gyönyör és a fájdalom két ellentétes sarokról egyszerre sugároznék ki s mintha a kettő keverednék egymással. Ez a lelki állapot a *vegyes érzelem*. A sóvárgásban a tárgy elérésének anticipált öröme mintegy küzd a tárgy jelenlegi nembírási fájdalomával. A vegyes érzelemben a gyönyör és fájdalom nem csökkenteti vagy szünteti meg egymást s így nem idézi elő a közönyösség vagy a gyenge érzelem állapotát, hanem mindkét érzelmi tényező megmarad úgy, hogy a vegyes érzelmet sajátos megosztottság, különös ketősség jellemzi. Sokrates barátai Platon Phaidonjában a mestertől való búcsújuk alkalmával gyönyörködnek philosophiai fejtegetéseiben, de ugyanakkor szomorkodnak közeli halálán. A vegyes érzelem classikus leírását találjuk Homerosnál, mikor „a könnyek között mósolygó“ (δακρυόεν γελᾶσασα) Andromache alakját rajzolja meg, a mint Hektor átnyújtja neki kis gyermekét, ő maga pedig a csatába rohan. Typikus vegyes érzelem a kétség: két ellentétes hangulat küzd egymással, de egyik sem tud uralomra jutni. E lelki állapot főjellemvonása a kínos nyugtalanság, mely annyira gyötörheti az egyént, hogy közömbösnek tűnik föl már előtte a döntés iránya, csak a lelki megosztottság fájdalma tűnjék el. Othello ezt mondja Jagónak, a mikor ez Desdemona hűsége iránt kétséget támasztott benne:

Pusztulj előlem! El! Kínpadra vontál:
 Hitemre! jobb egészen megcsalatni,
 Mint félig tudni róla. (3. felv. 3. jel.)

Vegyes érzelem lép föl a komikumban, a humorban, a
 főségesben, a tragikumban.

Számos lélekbüvár tagadja a vegyes érzelmek létét, vagyis ellentétes érzelmeknek a tudatban való egyidejű jelenlétét. Egyesek előtt ez már eleve lehetetlennek látszik, mert az ének ugyanabban a pillanatban két ellentétes állapotot kellene tulajdonítanunk. Azonban ez az ellenmondás csak akkor állana fenn, ha ugyanaz a tárgy egyszerre ugyanabból a szempontból volna kellemes is, meg kellemetlen is. Különböző szempontból azonban ugyanaz a tárgy mindkettő lehet. Egy festmény színbenyomását kellemesnek érezhetjük, ugyanakkor a távlatának hiányosságát kellemetlennek. Mások kétségesnek tartják, hogy a vegyes érzelemben a gyönyör és a fájdalom pontosan egyidejű: Júlia Romeótól való búcsúzásakor váltakozva majd örvend, majd szomorkodik. Szomorú a búcsúzáskor, de örül a következő pillanatban, mert kedvesét még látja; szomorú a távozás után, de egy pillanattal később ismét felvidul, mert gondolatban újralátja; fájdalma és gyönyöre, mint az inga, ide-oda lendül. A ki gyönyörnek és fájdalomnak a vegyes érzelemben való ilyen hirtelen egymásutánját látja, megfélekedzik arról, hogy az érzelmek általában nem pillanatnyi leki mozzanatok (figyelmen kívül hagyva némely érzéki érzelmet), hanem az érzetekhez viszonyítva rendszerint sokkal jelentékenyebb időt vesznek igénybe. A gyönyörnek és a fájdalomnak egyidejű jelenlétét egyébként föltételezi az érzelmek kontraszthatása is. A mikor zord téli hófúváskor a meleg szoba gyönyörködtet, vagy a mikor egy szép arc a sok csúnya közül kétszeresen kellemes hatással van reánk, e tények csak úgy magyarázhatók, ha föltesszük, hogy legalább bizonyos pillanatokban a gyönyör és a fájdalom, a kellemes és a kellemetlen érzelem egyidőben érvényesül lelkünkben.

A vegyes érzelmekhez hasonló két, többé-kevésbé rendellenes lelki állapot: a fájdalom gyönyöre és a gyönyör fájdalom. A *fájdalom gyönyöre* abban áll, hogy valakinek a saját szenvedése tetszik (Herbert Spencer *luxury of pity*-nek is ne-

vezi). Ez a sajátos lelki jelenség nemcsak a magaúnt, fásult embereknél s a túlfinomult műveltség korában jelentkezik, a hogyan sokan gondolják, hanem — mint *Ribot* kimutatja — egyszerű embereknél s a barbárságra alig következő korszakban is. Nemcsak Lucretius és Seneca, hanem Homeros is emlegeti, hogy az ember néha a maga „könnyeinek örül”. Vannak emberek, akik gyönyörködnek abban, hogy sebüket fölshakitják vagy fájdalmasan izgatják. A renaissance egyik híres embere, Hieronymus Cardanus azt mondja önéletrajzában (*Vita propria*), hogy „nem tud megenni szenvedés nélkül és ha mégis a nélkül kellene lennie, annyira kellemetlenül érezné magát, hogy minden egyéb fájdalom megkönnyebbülésnek tűnnék föl előtte.” Szerelmesek, költők, művészek sokszor tetszelegnek, sőt kéjelegnek szomorúságukban, lelki fájdalmukban, álmelancholiájukban, sentimentalismusukban. Ide tartozik a véres, borzalmas színjátékokban vagy jelenetekben való gyönyörködés, (római gladiatori játékok, spanyol bikaviadalok). Ellentétes lelki tünetemény a *gyönyör fájdalma*, ez már ritkább. Vannak egyének, a kik, ha valami kellemes éri is őket, megszorodnak s folyton arra gondolnak, hogy a jót egyhamar elvesztik. Ez a bizarr és excentrikus lelki állapot a rendellenes melancholiát jellemzi. Ennek beteges pessimismusát az esetleges kellemes benyomások sem tudják enyhíteni, sőt a gyönyör ellentéthatása a fájdalmat csak fokozza.¹

8. Az „érzelem” szóval eddig mindazokat az élményeket jelöltük, melyekben a tudat tárgyi tartalmaival szemben én-ünknek subjectív állapota, jól vagy rosszúl érzése jut közvetlenül tudomásunkra. Ilyen tág értelemben az érzelmekhez számítottuk az *indulatot*, *hangulatot* és *érzületet* is. Szűkebb értelemben azonban az utóbbi hármat meg kell különböztetnünk az érzelmektől.

¹ L. *Th. Ribot*: La psychologie des sentiments. 1908. 4. fej. *Baerwald* finom elemzése meggyőzően kimutatta, hogy bizonyos vegyes érzelmek (a veszedelmen, küzdelmen, borzalmason érzett gyönyör) korunkban más korok typikus kedélyvilágával szemben jobban érvényesülnek. Psychologische Faktoren des modernen Zeitgeistes. 1905. 39. sk. lk.

Az *indulatok* nagyobb erejű és többnyire hirtelen kitörő érzelmek, melyeket különösen erős testi elváltozások kísérnek. Ezeknek a lelki állapotoknak sajtósága, gyorsan fejlődő viharos természetét igen találóan fejezi ki a magyar „indulat” szó. Minthogy az indulat erős testi (érverésbeli, vérmennyiségi, izomfeszültségi stb.) elváltozásokkal jár, a pusztá érzelm-mel szemben az indulatnak e testi elváltozások szervi érzetei s az ezeket kísérő gyönyör és fájdalom sajátos jellemet kölcsönöz. Ha pl. valaki haragra gerjed egy sértés miatt, akkor ebben a lelki állapotában nemcsak a sértés miatt támadt kellemetlen érzelm van jelen, melyet elsőrendű érzelmnek nevezhetünk, hanem a testi elváltozások szervi érzeteit kísérő, mondhatnók: másodrendű érzelmek is. Az utóbbiaknak az indulat élményében való jelentős szerepe a főindítéka a James-Lange-féle érzelm-elméleteknek, mely az érzelmet általában a szervi érzetekkel azonosítja (v. ö. III. köt. 170. l.).

Az indulatok minősége vagy túlnyomóan gyönyör, vagy fájdalom természetű, esetleg vegyes jellemű. A fájdalom az alaptónusa a harag, düh indulatainak, melyek a szenvedett méltatlanság gondolatával kapcsolatosak, továbbá a félelem, ijedtség, iszonyodás, borzadás, kétségbeesés indulatainak, melyek a fenyegető veszély képzetével járnak együtt. Ellenben a gyönyörindulatok típusai az öröm, újjongás, lelkesedés, bátorság. Az indulatoknak az is egyik fő jellemző vonásuk, hogy rendszerint erős törekvés nyilvánul meg bennük akaratumk és cselekvésünk meghatározására, másrészt képzeink, illetőleg gondolkodásunk lefolyásának gyorsítására vagy lassítására.

Minthogy az indulatok igen bonyolult természetű

folyamatok, *felosztásuknál* a bennük rejlő érzelem minőségén kívül figyelembe kell vennünk lefolyásuk formáját, erősségüket, a tudat többi mozzanataival való kapcsolataikat is. Rendkívüli bonyolult természetüknél fogva kimerítő osztályozásuk lehetetlen, legfőljebb főtypusaik állapíthatók meg.

Minthogy az indulatok az alanynak önmagára vonatkozó legnagyobb erejű subjectiv megnyilatkozásai, a tudatot egészen lefoglalják, a másirányú lelki működéseket meggátolják. Ezért az indulatokat a legkevésbé lehet rationalisálni, gondolatokban föloldani, az ész souverenitása alá helyezni. Ezért oly nehéz az önuralom, gondolatoknak az indulattal való szembe-szegzése. „A philosophálás — mondja La Rochefoucauld — könnyen legyőzi a múlt és a jövő bajait; de a jelen bajai mindig őt győzik le.“ Éppen az indulat viharaiban mutatja meg az ember, milyen az ő eredeti, meghamisíthatatlan lelki természete.

Sokan a *szenvedélyben* csak az indulat állandóbb (chronikus) formáját látják. Nem veszik azonban észre, hogy az indulat actualis lelki folyamat, melyet belső észrevétel útján megállapíthatunk, ellenben a szenvedély csak dispositio, bizonyos indulatokra való állandó hajlandóság. Az indulat leíró, a szenvedély csak magyarázó fogalom. Föltesszük ugyanis, hogy bizonyos irányú indulatok gyakori föllépése folytán az egyénben készség támad, mely ezeknek az indulatoknak kitörésére s a megfelelő vágyódási és akarati actusoknak végrehajtására különös könnyűséggel hajlamosít: a *szenvedély habitualis indulat*. A közönséges nyelvhasználattal szemben, mely az indulatot és szenvedélyt sokszor fölcseréli, már Kant finom különbséget tett a kettő között, amikor a szenvedélyt, mint „az

egyén esze által nehezen, vagy éppen nem legyőzhető *hajlandóságot* határozta meg. „Az indulat — úgy mond — úgy hat, mint a víz, mely keresztültöri a gátat; a szenvedély pedig, mint a folyam, mely ágyában mindig mélyebbre ássa be magát.” Nem minden indulatnak felel meg szenvedély; pl. a harag vagy a meglepetés indulatának nincs megfelelő szenvedélye.

Az indulatoknak további általános jellemzése helyett itt most az indulatoknak két főfaját fogjuk kissé tüzetesebben elemezni: a *félelmet* és a *haragot*.

A *félelmet* (rettegést, borzadályt, iszonyatot, elszörnyedést) kísérő testi jelenségek közül legfontosabb a szervezet mozgáskészülékének, az izmoknak kisebb-nagyobb megbénulása, a görcsös remegés, szélső esetekben minden mozgásra való képtelenség („gyökeret vert a lábam”, „mintha odaszegeztek volna”), a megtört és rekedt hang, sőt a teljes beszédképtelenség; a tej- és nyálkiválasztás gátlása, a száj szárazsága („a nyelvem az ínyemhez tapadt”), hideg izzadtság, lúdbőrösség, a lélekzet megakadása, szorongás érzése („mintha az ember torkát szorítanák”). A félelem különös hatással van az érmozgató készülékre: a vér- edények összehúzódnak, sápadtság és peripherikus vérhiány áll be, továbbá heves szívdobogás, sőt esetleg halált okozó szívszélhűdés.

A félelem ezen kísérőjelenségeinek bizonyos fokig, úgy látszik, célszerű (teleologiai) természete van: a szervezet mintegy összehúzódik, a támadás elől kitér, a fenyegető bajjal szemben meneküléssel, a legkevésbé kihívó viselkedéssel védekezik. A félelem mérsékeltebb formáira ez a célszerűségi magyarázat könnyen alkalmazható: önfenntartási törekvésének az egyén úgy tesz eleget, hogy a káros befolyások elől kitér,

nem száll velük szembe. De hogyan magyarázhatók meg az önfenntartás teleologiai mozzanataiból a félelem erősebb formái, a megijedés, megrémülés és izonyodás? Amikor az egyén létét a támadás vészesen fenyegeti, a döntő pillanatban az egyént rémület fogja el, azaz izmai megbénulnak, védelemre, menekülésre képtelenné válik, remeg, erőit nem használhatja. Itt a célszerűségi magyarázat cserbenhagy bennünket.

A meglett ember, ha fél valamitől, rendszerint tudja, hogy miért fél. Régebbi tapasztalatai vagy mások közlései megtanították arra, hogy bizonyos tárgyak vagy jelenségek kellemetlenséggel járnak. Így fél a megvadult lótól, a veszett kutyától, a járványos betegségtől. A veszély tudata azonban nem szükségképi mozzanata a félelem indulatának: a kisgyermek számos olyan dologtól fél, amit sohasem tapasztalt. Eszerint a félelemnek kétféle formája van: *tapasztalaton alapuló* és *ösztönszerű félelem*. A gyermeknél eleinte túlnyomó az ösztönszerű félelem; ez azonban a gyermek tapasztalatainak gyarapodásával mindinkább háttérbe szorul s helyét a tapasztalaton alapuló félelem foglalja el. Ha ugyanis valamely tárggyal vagy jelenséggel kapcsolatban a gyermek egyszer vagy többször kellemetlenséget, fájdalmat érzett, a tárgy képzete s az érzelem szilárd associatióba lép, úgy hogy később már a tárgy pusztá képzetének fölmerülésével kapcsolatban a gyermek a fájdalmat, mint várt kellemetlen érzelmet, a jövőbe vetíti. A bekövetkező fájdalomnak ez az antecipálása jelentékeny szerepet játszik a félelemben. A tapasztalaton alapuló félelmet kitűnően jellemzi a közmondás: „a megégett gyermek fél a tüztől“.

Régebbi gyermekpsychologusok azt állították, hogy

az, ami új, ismeretlen, a gyermeket mindig félelemmel tölti el. W. Stern¹ megfigyelései ezt nem igazolták. Sőt az egészen új, ismeretlen sokszor örömet kelt. A gyermek életének első évében rendszerint nem fél a tüztől, sem az állatoktól, még az állatkert addig ismeretlen óriásaitól sem (legfőljebb, ha üvöltének, de a gyermeknek ez a félelme már tisztán érzéki visszahatás). Félelmet kelt azonban a gyermekben olyan benyomás, melyben az ismert és az ismeretlen keverve van. Ez a barátságtalanság, szokatlanság félelme. A gyermek pl. rendesen sírni kezd, ha idegen személyt pillant meg: ez hasonlít szüleihez és mégis más; beszél s a hangja nem a jól ismert hang. Hasonlóképen fél a gyermek ismert személyektől is, ha ezek sokáig távol voltak; a ráismerés nem folyik le simán, a személy nem egészen ismeretlen s mégis idegen, a szemléletet homályos ismeretesség-érzelem kíséri, és ez zavarnak és félelemnek forrása.

Ha valami új benyomás hirtelen és nagy erővel hat a gyermekre, megszokott lelki és érzéki alkalmazkodását megzavarja, anélkül, hogy a megfelelő új alkalmazkodás hirtelen lehetséges volna számára. A fölfogásnak ez a váratlan zavara igen kellemetlen indulatban: megijedésben nyilvánul meg.² A szokat-

¹ W. Stern: Psychologie der frühen Kindheit. 1914. 308. sk. lk.

² A tapasztalaton alapuló félelem *várakozás-indulat*, ellenben az ösztönszerű hirtelen félelem, a megijedés, *meglepetés-indulat*. Ennek megfelelően a testi kísérő jelenségek is részben különbözök: a félelem erős szívverésben, bátoratlan tekintetben, menekülő és védekező mozgásban nyilvánul meg; a megijedést ellenben tágra nyílt szemek, akadozó szívverés s egyéb gátlási jelek jellemzik: „obstipui, steteruntque comae et vox faucibus haesit.”

lantól való félelmet, azaz megijedést *Groos* biológiailag így magyarázza: az új az ember tudásvágyát és törekvését igen nagy mértékben magára vonja; megvan bennünk az önkénytelen törekvés arra, hogy az új felé vizsgálat és elővigyázat nélkül forduljunk s magunkat neki átengedjük. Ezért mintegy önvédelemül szükségünk van ellentörekvésre, az újjal szemben való negatív állásfoglalásra, mely épp oly biztosan velünk születik, mint a tudásvágy, a kíváncsiság pozitív állásfoglalása. Ezt a *védelmi föladatot* kell a szokatlantól való félelemnek teljesítenie.¹

A szokatlan, az új általában nem mindig kelt ijedelmet, hanem csak bizonyos föltételek között. *W. Stern* szerint ezek a föltételek a következők: az új benyomás *hirtelensége* és nagy *erőssége*; azután olyan benyomások *elszigetelt* föllépése, melyek különben mindig mint bizonyos összefüggések tagjai szoktak föllépni, most azonban ilyenekbe nem illeszthetők be. Továbbá a szokatlan, idegen tárgy, amely magában egyébként nem kelt ijedelmet, azonnal ilyen hatásúvá válik, ha a gyermek felé *gyorsan közeledik* s így a gyermektől hirtelen alkalmazkodást, rögtönös új állásfoglalást követel, melyre a gyermek ebben a pillanatban még nem készülhetett el. Ez a zavar aztán a choc, a hirtelen félelem, megijedés természetét ölti. Ebből magyarázható az is, hogy a különben ismert tárgy valamely szokatlan, a gyermek addigi tapasztalata szerint *hozzá nem illő tulajdonsága miatt* ijedelmet kelt. Így pl. a gépszerkezetű, magától mozgó játékszer. A gyermek korán megtanulja azt a különbséget, mely az élő és az élettelen testek között van:

¹ *K. Groos: Seelenleben des Kindes.*³ 1911. 305. sk. lp.

az előbbiek magukat mozgatják, az utóbbiakat idegen erő mozgatja. A gyermek játéakai általában a második csoportba tartoznak, passivak, csak akkor mozognak, ha a gyermek mozgatja őket. Most pedig az új játékszer egyszerre egészen magától kezd szaladni, forogni, berregni. Ez egészen szokatlan a gyermek előtt: megijed tőle.¹

Az újnak, szokatlannak mindez az ösztönszerű félelmet keltő természete *nem a benyomások tartalmán*, hanem valamiféle *formai tulajdonságán* alapul (a benyomás hirtelensége, erőssége, elszigetelt volta, gyors közeledése). A szélső fejlődéselmélet hívei azonban azt állítják, hogy bizonyos tárgyak vagy folyamatok már *tartalmuknál* fogva ösztönszerű félelmet válthatnak ki, anélkül, hogy az egyén a tárgyat valaha tapasztalta volna. Eszerint föl kellene tennünk, hogy a tárgy veszedelmes és fenyegető voltát nem maga az egyén, hanem ennek ősei ismerték meg: ezek származtatták azután át a félelmet öröklés útján utódaikra. Az ilyen tartalmilag meghatározott, örökletes félelmi visszahatásnak föltevése elsősorban az állatok megfigyelésére hivatkozik. Eszerint az újszülött állatoknak fajuk ősellenségével (pl. a fiatal galamboknak a héjával) szemben velükszületett ellenszenvet kell érezniök, mert ennek közeledésekor remegve menekülnek, — anélkül, hogy valaha az ellenséges állat részéről fenyegető veszedelmet már tapasztalhatták volna. Egy fiatal kutyát, amely sohasem látott farkast, — írja egyik megfigyelő — egy farkasbőr megszagolása után iszonyú rémület fogott el. Ennek az ösztönszerű félelemnek tehát öröklés útján kellett

¹ W. Stern : i. m. 376. l.

reászarmaznia. Az ilyen föltevéseket azonban az újabb állatpsychologiai megfigyelések igen kétségessé tették: úgy látszik, hogy az állatokkal nem születik együtt az ősellenségeiktől való félelem.¹ A mesterséges módon kikeltett csirkék, a mint a kísérletek bizonyítják, nem félnek sem a feléjük nyújtott kéztől, sem a sólyomtól, ha ez napvilágrajutásuktól kezdve mellettük tartózkodik; de néhány nap múlva megijednek a tyúktól, melyet nem ismernek, vagy a papirostól, melyet fölöttük libegtetünk.

Darwin abból, hogy $\frac{3}{4}$ éves fia az állatkertben nem félt a szabadon levő szarvasoktól, madaraktól és egyéb állatoktól, de megijedt azoktól, melyek kalitkában voltak (oroszlán, tigris), azt következtette, hogy a gyermekben föl kell vennünk egy faji emlékezést őseinknek ezekkel a vadállatokkal való véres küzdelmeire. Ez a tény azonban sokkal egyszerűbben magyarázható ezeknek az állatoknak üvöltéséből, a rácszatat mögött való nyugtalan és fenyegető ide-odajárásából, a látvány szokatlanságából. *Stanley Hall* még tovább megy, mint *Darwin*, a mikor a biogenetikai törvény alkalmazásával a gyermeknek bizonyos tárgyak keltette félelmét az állati „ősökre” vezeti vissza. Az állatoktól való ösztönszerű félelem szerinte abból a korból származik, a mikor az ősöknek — mint ősembereknek vagy még mint állatoknak — bizonyos állatokkal szemben folyton résen kellett lenniök s amikor még a mostani háziállatok is szelidítetlen állapotukban az ember életét fenyegették. Hasonlóképen a sötétségtől s zivatartól való mai ösztönszerű félelemben *Hall* szerint olyan kedélyállapotokat kell sejttenünk, melyeket a nemzedékek hosszú sorozata érzett, a mikor a sötétség s zivatar életének fönntartását veszélyeztette és fenyegette.²

W. Stern ezt a fejlődésméleti regényt azzal cáfolja meg, hogy az ilyen öröklés útján átszármazott tulajdonságok-

¹ *Groos* i. m. 315. sk. lp.

² *St. Hall*: A study of fears. 1897. Idézi *W. Stern*: i. m. 310. sk. lk.

tól, melyek az ősembertől, sőt még ennek állati elődeitől maradtak volna reánk, joggal elvárhatnók, hogy kivétel nélkül minden gyermeknél meglegyenek. Már pedig ilyen egyetemes-érvényűség az említett ösztönszerű félelmekre nézve egyáltalán nem állapítható meg. *Stern* pl. gyermekeinél sem a vadállatoktól, sem a zivataroktól, sem a sötétségtől való félelmet nem tapasztalta. Ha az állatok a gyermekben félelmet keltenek, ezt nem a Hall-féle ábrándos és képzeletszötte öröklélmélettel magyarázhatjuk, hanem bizonyos actualis kellemetlen hatásokkal. A vizilónak kitárt óriási szája pl. nemcsak a gyermeket, de még a meglett embert is borzalommal tölti el, jöllehet ez a száj, mely mindig csak növényi eledelért tárul ki, sohasem volt az ember őseire veszedelmes. Ha a gyermek fél a zivatartól, a sötétségtől, ez a félelem vagy tapasztalaton, vagy sugalmazáson alapul. Az utolsó vihar alkalmával a villám a szomszédházba becsapott: a gyermek fél, hogy a csapás ismétlődik. A sötét szobába nem mer bemenni, mert azt hallotta, hogy ott boszorkány van, az ördög a sötétben elviszi (suggestiós félelem).

A tudatos, nem ösztönszerű, hanem tapasztalaton alapuló félelemnek alapja az *emlékezet*. Ha a mult bajának, kellemetlen jelenségének csak száraz, szinte közömbös képe marad meg s ha ezt, mihelyt fölmerül, nem kíséri azonnal élénkebb kedélymozgalom, félelem nem támadhat. A multból a jövőbe vetített baj, kellemetlenség képzetének magának is élénknek és egyéb képzetekkel kombinálnak kell lennie, hogy erősebb félelem támadhasson. A hol nincsen *képzelet*, ott igazában nincsen erős félelem sem. A ki a jövő baj, kellemetlen esemény képét igen élénken tudja elképzelni, az jobban is fél: minél élénkebb valakinek a phantasiája, annál nagyobb a félelme. Az állandóan aggódó, pessimista lelkű embereknek rendszerint mozgékony és színes képzeletük van. A képzelet és félelem szoros viszonyát eléggé jellemzi a buja képzeletű indusok félelmetes istenekkel teli mythológiája és művészete.

Az indulatoknak másik fő faja, melyet itt tüze-
tebben óhajtunk elemezni, a *harag*. Ennek is meg-
vannak a maga sajátos testi és lelki megnyilvánu-
lásai.

A haragnak külső symptomái közül egyik legjel-
lemzőbb a véredények kitágulása, az elpirulás és az
erek kidagadása, különösen az arczon és a homlokon.
Ha a düh a legnagyobb fokra hág, vérömlés, s ennek
következményekép halál is beállhat. A haragnak má-
sik testi jellemző tulajdonsága az önkényes mozgások
izmainak fokozott beidegzése, még pedig görcsös, nem-
koordinált formában; a beszéd akadozóvá és rekedtté
válík, a test önkénytelenül támadóállásba helyezkedik,
a mozgás heves és vaktában megy végbe. A lélekzés
ziháló, az orrlyukak kitágulnak. Az utóbbi jelenség-
nek egyesek szerint az a célja, hogy ha be van is
csukva a száj és össze vannak is szorítva a fogak,
mégis mélyen tudjon a haragvó lélekzeni. Ámde az
orrlyukak a harag alkalmával akkor is kitágulnak, ha
a száj nyitva van. A mindennapi fölfogással ellen-
tétben C. Lange azt találta, hogy a haragot nem ki-
séri az epe kiválasztó működése (helytelen tehát a
szólásmód: „előnti az epe“); a nyálkiválasztás sem
fokozódik, mint a hogy „a dühtől tajtézkzik“ szólás-
módból következne. Ellenben való, hogy a harag a
váladékokat néha mérgessé teszi (a magyarban a
„méreg“ szó találóan nemcsak a szervezetre káros
anyagot, hanem a haragot is jelenti; ennek a kettős
jelentésnek, mint látjuk, physiologiai alapja is van).
A dühös emberek és állatok harapása veszedelmes.
A haragvó anyának teje a csecsemőre mérgező hatású.

A félelem és a harag az egyéni önfenntartás bio-
logiai szempontjából ellentétes indulatok: a félelem véde-

kező, a harag támadó indulat. A harag mind testi, mind lelki szempontból a kettő közül a bonyolultabb lelki állapot. A félelem egész lefolyása alatt ugyanis mindvégig kellemetlen kedélymozgalom marad. A haragnak ellenben két szakasza van: az első, melyben a sérelem, a szenvedett méltatlanság mint közvetlen lökés játszik főszerepet, gyötrő állapot; a második szakaszba, melyben a harag támadó és megtorló jellege domborodik ki, már a gyönyör tónusa is vegyül. Általában a harag belső, tisztán lelki oldala alig hozzáférhető az önmegfigyelés számára, mert a tudatot, különösen ha élénkebb s a dühbe átesapó formájú, teljesen igénybe veszi. Utólagos magunkfigyelése is átlag igen kevés adatról tud beszámolni. A harag legfontosabb sajátos lelki mozzanata a harag tárgyára való támadó, ellenséges ráirányulás; ezt a harag tárgyat megsemmisíteni vagy legalább megkárosítani iparkodó törekvés kíséri.

Hogy a támadó ráirányulás a harag lényeges lelki jegye, ezt a harag fejlődéstörténete is igazolni látszik. A harag ugyanis legtisztábban az állatoknál jelentkezik, mert ezeknél semmiféle ellentétes törekvés nem fékezi és módosítja. A harag az állatnál mindig valószínűs *támadásban* nyilvánul meg, melyben természetes fegyvereit: fogait, csőrét, karmait használja. Hogy magát fönntartsa, zsákmányra van szüksége; a létért való küzdelemben zsákmányára haragudnia, ezt megtámadnia és megsemmisítenie kell. Ha zsákmányával, melyet ellenségének érez, találkozik, a harag tüneteit mutatja: megáll, szőre fölborzolódik, mormog és támadó mozgásokat végez. A civilizált embernél a támadóösztönt az ész és az erkölcs gátolja, fékezi, finomabb formákba öltözteti. Az állatnál rögtön testileg támadó harag az embernél pusztá fenyegetésben nyil-

vánul meg, s gyűlöletben, irigységben, neheztelésben, csendesebb bosszúvágásban oldódik föl. Jellemző, hogy azok az emberek, a kik a természeti állapothoz legközelebb állanak, vagyis az értelmi és erkölcsi fejlődés legalacsonyabb fokán vannak (mint a vademberek, gyermekek, gyengeelméjűek), az állatok módjára teljesen átengedik magukat azonnal támadó és az ellenfelet megsemmisíteni törekvő haragjuknak, mert az értelemnek s az erkölcsi megszokásnak fékezőereje hiányzik náluk.

9. Az indulat kellemes vagy kellemetlen színezete az indulat lefolyása után is visszatükröződik általános lelki állapotunkban: *hangulatunkban*. Az ujjongást vidámság, szelíd öröm váltja föl, a hirtelen kitörő nagy fájdalmat csendes szomorúság; a haragnak a bosszúság és izgatottság, a félelemnek az aggodalmaskodás hangulata felel meg. Az érzelmi élet olyan, mint a tó, melynek felülete még sokáig remeg, a mikor már a belédobott kő régen a fenékre szállott alá. A lélek is még jóideig hullámszik-fodrozódik, noha a megrázó indulat vagy az ezt előidéző benyomás régen tovatűnt. Ha az indulatot keltő tárgy emlékképe sokszor föl-éled, a hangulat napokig, sőt hetekig eltart. A rossz hangulat mindenre rányomja sötét bélyegét, minden kellemetlennek tűnik föl: a falon mászó légyen is bosszankodunk. Vidám hangulatban viszont minden rózsás színben tárul elénk. Ha az indulat a hangulatban mintegy továbbrezeg, általában ingerlékenyebbek, más érzelmekre is fogékonyabbak vagyunk. Ezzel a ténnyel régóta számolnak a moralisták: „Ha szívünket még izgalomban tartják valamely összeomlott érzelem romjai, akkor könnyebben hajlunk újabb érzelemre, mint hogy ha már szívünk teljesen kigyógyult”. (La Rochefoucauld.)

Miben különbözik a hangulat az *indulattól*? A kettő megkülönböztető jegyét egyesek az indulat gyorsabb föllépésében és megszűnésében látják. Azonban vannak lelki betegségek, melyekben a csöndes hangulat is hirtelen támad és tűnik el, a kellemetlen és kellemes hangulat gyorsan váltja föl egymást. Az igazi különbség a hangulat és az indulat között abban áll, hogy a hangulattól már hiányzanak azok a szervi érzetek s ezeket kísérő érzelmek, melyek az indulatnál a hirtelenül föllépő testi elváltozásokkal járnak. Emellett foki különbség is van köztük: az indulat az izgalom sokkal nagyobb fokát mutatja, mint a hangulat.

A hangulat fogalmát azonban az *érzelmével* szemben is el kell határolnunk. Az érzelem valamely tárgyhoz fűződik (például egy hang- vagy szímbenyomáshoz, képzettartalomhoz); ellenben a hangulatnak nincsen külön tárgya: *minden* tartalom, mely a tudatban fölmerül, mintegy be van mártva a hangulatba, az örömbe vagy szomorúságba. Az egyes érzelem tehát különbözik a hangulattól: valamely szag-érzettel például együttjárhat bizonyos kellemes érzelem, de viszont ettől jellemzően különbözik a bizonyos idő múlva még e kellemes benyomás utóhatásaként kihangzó, a szagérzettől azonban már elszakadt „hangulati gyönyör”. Ez már nem a szagérzetre, hanem a tudat *valamennyi* tárgyára vonatkozik, a tudatnak mintegy általános érzelmi háttere. Az eredetileg a szag-érzettel kapcsolatos gyönyörérzelem ugyanis mintegy az egész kedélyállapotra *kisugárzott* (irradiálódott), általános hangulattá szélesedett.¹

¹ G. Störring: *Experim. Beiträge zur Lehre vom Gefühl*. Arch. f. d. ges. Psychol. 1906. 6. köt. 318. I. Psychologie des menschlichen Gefühlslebens. 1916.

A hangulat *minősége* két főárnyalatot mutat: van kellemes és kellemetlen hangulat. Mindkettő rendkívül sokféleképen színeződhetik: öröm, elégedettség, vidámság, jókedv, boldogság — gond, bű, aggodalom, szomorúság, csüggedtség, rosszkedv. Az igazi hangulat olyan indulat vagy érzelem kihangzása, mely *centralis* természetű, vagyis az én-t a maga benső subjectiv voltában, mintegy a mélység dimenziójában, érinti. Innen érthető, hogy e hangulatok valamelyikének uralma mellett egy másik, ellentétes minőségű érzelmet csak akkor élhetünk meg, ha ez *peripherikus*, felületes természetű s a centralis hangulat indítékaival nincsen összefüggésben. Így a szomorú egyén egy pillanatra valaminek megörülhet és nevetget, vagy a vidám egy pillanatra elkomorulhatik, a nélkül azonban, hogy azért uralkodó hangulata megváltoznék. A hangulat rendszerint hosszabb ideig tart; a gyermeknél aránylag hirtelen változik.

10. Ha egyfelől a gyönyört és a fájdalmat, másfelől a szeretetet, barátságot, vonzalmat, jóakaratot, gyűlöletet, ellenséges érzést, idegenkedést s rosszakaratot elemezzük és összehasonlítjuk, kétségtelen, hogy az utóbbiak a gyönyörtől és a fájdalomtól különböznek. Ezek az élmények az *érzületek*.¹ Az érzületeket behatóbban fogjuk megvizsgálni, mert főképp ezek azok a láthatatlan lelki rúgók, melyek az ember

¹ Az „érzület” szó közönséges értelemben az egyén erkölcsi jellegű érzelmi hajlamainak *összességét* jelenti, mintegy az egyén erkölcsi *habitusát*. Más szó hiányában kénytelenek vagyunk az „érzület” szó jelentését *actualis* értelemben kiterjeszteni: itt az érzület nemcsak érzelmi hajlamokat („habitualis érzületeket”) jelent, hanem ezek valóságos megnyilvánulásait is („actualis érzületek”). Ebből egyszersmind érthető a szókatlan többszám is.

egész egyéni és társas életét mozgatják és irányítják. Már a mindennapi életben az ember érzülete egészen különös figyelem tárgya. Ha valakivel megismerkedünk, semmi sem érdekel bennünket annyira, mint az, hogy milyen érzülettel viseltetik irántunk s olyan személyek és tárgyak iránt, melyek előttünk értékesek. Bizonyos erkölcsi, vallási, politikai érzületet érdemül tudunk be; más irányú érzületet viszont vádként hangoztatunk. Az a jelentős szerep, melyet az érzület, mint az erkölcsi cselekvés rúgója játszik, az *ethika* érdeklődését természetyszerűen terelte az érzület fogalmára. Ennek daczára a legújabb időkig az érzületek jelentőségével éppen nem állott arányban a rájuk vonatkozó pszichológiai vizsgálat terjedelme és mélysége. Csak a lélekbúvárlatnak leíró és elemző, ú. n. phaenomenológiai iránya helyezte legújabban az érzületeket kellő villágításba. Az idevágó finom vizsgálatok, melyeket a következőkben ismertetünk, első sorban A. Pfändernek köszönhetők.¹

Induljunk ki egy érzületnek, pl. egy actualis *ellenséges érzületnek* elemzéséből, mely abban az emberben támad, a kit valaki munkájában vagy élvezetében szándékosan megzavart. Az egyik (a megzavaró) az érzület *tárgya*; a másik, a ki az ellenséges gerjedelmet átéli, az érzület *alanya*. Az actualis érzület-gerjedelem az alany előtt úgy tűnik fel, mintha az alany s a vele szemben álló ember között „*ki volna feszítve*”²: az élmény mind az alanytól, mind a tárgytól

¹ A. Pfänder: Zur Psychologie der Gesinnungen. Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. Herausgeg. von E. Husserl. I. köt. 1913. 325—404. I. III. köt. 1916. 1—126. I.

² Ennek az élménynek ad a nyelv kifejezést, a mikor azt mondja, hogy az ellenségek közt „feszült viszony” van.

függ, a köztük lévő lelki „távolságot“ az érzületgerjedelem mintegy „áthidalja“. Másodszor: az alany azt tapasztalja, hogy az alany és a tárgy között mintegy kifeszített érzületnek csakis egyetlen iránya van: az érzület az alanytól a tárgy felé *centrifugalisán irányul*. Nincsen actualis érzület ezen irány nélkül. Harmadszor: az actualis érzület nem pusztán czéloz, irányul a tárgyra, hanem e felé mintegy *áramlik*, sugárzik az alanyból, mint forrásából. Az érzületgerjedelmet nem valami nyugvónak, hanem magától mozgónak, a tárgy felé áramlónak érezzük, mintha elárasztaná az alany és a tárgy lelki távolságát. Ha ez az alanyból kiinduló s a tárgyba torkolló áramlás megszakad vagy megszűnik, az actualis érzület is megszakad vagy megszűnik. A szeretet- vagy gyűlöletgerjedelem már nem actualis, ha nem „ömlik“, „áramlik“ az alanyból a tárgy felé.

Az érzületeknek ez a három mozzanata természetesen csak képes beszéddel írható le: metaphorák nélkül kifejezhetetlenek. Mind a három mozzanat valamennyi actualis érzületben megfigyelhető: egyrészt a szeretet, barátság, vonzalom, jóakarát, másrészt a gyűlölet, ellenségeskedés, idegenkedés, rosszakarat élményeiben. Az előbbieknél az alany a tárggyal szemben kedvező állásponton van: ezek a *positiv* vagy *barátságos* érzületek. Az utóbbiaknál az alany a tárggyal szemben kedvezőtlen álláspontot foglal el: ezek a *negativ* vagy *ellenséges* érzületek.

De nincsenek-e egyéb lelki működések is, melyek az alanyból a tárgy felé irányulnak, centrifugalis természetűek? Nem ilyen lelki tevékenység-e a figyelem, az apperceptio, a gondolati actus, a törekvés és az akarás?

Ha ezeket az érzületekkel összehasonlítjuk, azonnal nyilvánvaló, hogy egészen más természetű centrifugális lelki működések. Ez a különbség természetesen nem zárja ki, hogy az actualis érzületekkel együttesen ne jelentkezzenek a lelki életben. Az érzületek először is teljesen különböznek a *figyelemtől*. Ha az alany egy tárgyra figyel, ez a figyelés lefolyhatik anélkül, hogy az alanyból szeretet vagy gyűlölet sugároznék a tárgyra: a figyelt tárgyak nem mindig szeretett vagy gyűlölt tárgyak. A figyelemből hiányzik az érzületek ellentétessége is: a figyelem nem szükségkép barátságosan vagy ellenségesen irányul a tárgyra. — Az *apperceptio* sem azonosítható az érzülettel: valamit appercipiálhatunk minden érzületgerjedelem nélkül; az *apperceptio* centrifugális lelki tevékenysége olyan tárgyakra is irányulhat, melyek szeretetet vagy gyűlöletet sohasem keltenek bennünk. — Továbbá a *gondolás* sem érzület egymagában, sem mint *lét-gondolás*, sem mint *érték-gondolás*. Valamit létezőnek gondolhatunk, anélkül, hogy szeretnők vagy gyűlölnők; s valaminek értékességéről is meg lehetünk győződve, anélkül, hogy szeretnők vagy gyűlölnők: a futuristák egy festményét, a symbolisták egy költeményét rútnak tartom, de nem gyűlölöm. Valakit nagyra vagy kevésre becsülhetek, anélkül, hogy azért szeretném vagy gyűlölném. Sőt valakit szerethetek, a kit egyébként nem sokra tartok s valakit gyűlölhetek, a kinek bizonyos tulajdonságait nagyra becsülöm. Rendszerint azonban a positiv vagy negativ értékelésben megvan a törekvés arra, hogy a szeretet vagy gyűlölet útját készítse elő. Viszont az érzületek a legnagyobb mértékben befolyásolhatják értékeléseinket: a kit igazán szeretünk, azt többnyire túlbecsüljük és isteníjük, értéktelen tulaj-

donságait észre sem vesszük; a kit pedig ellenségünknek érzünk, azt hajlandók vagyunk lebecsülni, értékes vonásait figyelmen kívül hagyni. — A *törekvés* és az *akarás*, mint centrifugális lelki működés, annyiban hasonlít az érzülethez, hogy ellentétességet mutat: a törekvés is pozitív és negatív, a tárgy elérése vagy visszautasítása rejlik benne, akárcsak az érzületben. Azonban a tárgyakra irányuló törekvés még egymagában nem érzület, ha néha annak tűnik is föl. Valamely tárgyra irányulhat törekvés és akarás anélkül, hogy az alanyból a tárgyra szeretet vagy gyűlölet áramlanék. Néha azt hisszük, hogy szeretettel vagy gyűlölettel állunk szemben, pedig az élmény csak puszta törekvés. Ilyenkor *ál-érzületről* szólhatunk. Valaki bizonyos személynél jólérzi magát vagy gyönyört vár tőle s ezért gyakran keresi jelenlétét: ez sokszor szeretetnek tűnik föl, pedig nem az, mert hiányzik ebből az élményből az érzületnek szerető, barátságos, jóakaró áramlása. Néha olyan emberek is folyton együtt vannak, a kik nem szeretik egymást. Miért? Mert az együttlétet megszokták s kellemetlen ürességet éreznek, ha egymás jelenlétét nélkülözniök kell. Egyik törekszik a másik után, anélkül, hogy a szeretet érzülete meg volna benne. Sőt a pozitív törekvéshez a gyűlölet negatív érzülete is kapcsolódhatik: az ember néha gyűlölheti is azt, a kihez a szokás által magát mégis odalánczolja érzi. Ez a lelki tény sok válópör megindításának állja útját. Egy másik különbség a törekvés és az érzület között, hogy a törekvés mindig valami meg nem levőre czélzó, kielégítetlen irányulás, a mi az érzületből sokszor hiányzik. A szeretet és jóakarát, gyűlölet és rosszakarat a kielégítetlen törekvéssel együttesen is

fölléphet, de ez fokozatosan el is tűnhetik belőlük, a nélkül, hogy az actualis érzület maga megfogyatkoznék. Van törekvésnélküli, tárgyában kielégítetten megnyugvó szeretet és gyűlölet is.

A mi a lelki életben homályos, az elemzésnek nehezen hozzáférhető, azt a lélekbúvárok régidő óta érzelemnek szeretik minősíteni: a lelki élet birodalmában a hajléktalan psychikumnak mindig az érzelem területe a menedékhelye. Az érzületet is legtöbbször teljesen az *érzelemmel* azonosítják. Ennek egyik indítéka, mint Pfänder kimutatja, mindkettőnek ellentétes (polaris) természete: az érzület szeretet vagy gyűlölet, a szűkebb értelemben vett érzelem pedig gyönyör vagy fájdalom. Így a szeretetet könnyen minősítik gyönyörnek, örömnak, a gyűlöletet fájdalomnak, szomorúságnak. Spinoza például, a kinek Ethikája az érzelmek s indulatok egyik legfinomabb elemzését tartalmazza, ezt mondja: „A szeretet nem egyéb, mint öröm a külső ok képzetének kíséretében”.¹ E szerint a szeretet csupán abból állana, hogy a gyönyör érzelme jelentkeznék s ugyanekkor a gyönyör oka, mint tárgy, tudatos lenne. Ez a meghatározás először is szűk, mert csak a külső tárgyakra vonatkozik s így nem terjed ki az önszeretetre és öngyűlöletre. A főhiba azonban az, hogy nagyon sok olyan élményünk van, melyben megvan ugyan a gyönyör vagy a fájdalom, az öröm vagy a szomorúság érzelme s a külső ok képzete, de benne a szeretetnek vagy a gyűlöletnek egy csepp érzületi gerjedelme sem fedezhető föl, mely a gyönyör vagy a fájdalom tárgyára irányulna. Pl. örömlünket lelhetjük a komikus emberben, a nél-

¹ Spinoza: Ethika. III. k. XIII. Schol.

kül, hogy szeretnők. A gyermeksírás kellemetlen lehet, a nélkül, hogy azért a gyermeket gyűlölnők. A mindennapi életben sokszor visszaélünk a szeretet és a gyűlölet szóval: valakiről azt mondjuk, hogy „szeretjük“ vagy „gyűöljük“, pedig jelenléte csak örömet vagy kellemetlen érzést okoz, a nélkül, hogy belőlünk pozitív vagy negatív érületi gerjedelem sugároznék feléjük. A gyönyör, mint ilyen, bármely tárgyra vonatkozik is, még nem szeretet s a fájdalom, bármely tárgy kelti is, egymagában még nem gyűlölet.

A rendkívül finom árnyalatokban gazdag lelki élet-ről durva fölfogása van annak, a ki azt állítja, hogy a szeretet csupa gyönyör. Ennek nemcsak valamennyi kor költői: Sappho, Petrarca, Goethe, Petőfi és sok más, mondanak élesen ellent, kik a szerelem gyötrelmeit panaszojják, („kesergő szerelem“), hanem a mindennapi lélekismerés is.¹ Ha valakinek lelkét teljesen fájdalom tölti be valamely szeretet lény halála miatt, habár ebben a lelki állapotában a gyönyör szikrája sincsen jelen, az elvesztett lény iránt való szeretet továbbra is él benne és hevíti őt. De a gyűlölet sem csupa fájdalom: van gyönyörrel teli s újjongó gyűlölet is. Ha valaki gyűlölettől eltöltve az előtte gyűlöletes tárgyat (személyt) megsemmisítette, igen erős gyönyör hatja át lelkét, a nélkül, hogy gyűlölete csökkenne vagy megszűnnék. A ki gyűlöl, örömet érez, ha a gyűlölt embernek rosszul megy a sora. A mint a szeretet és gyűlölet nem azonosítható a gyönyörrel és a fájdalommal, hasonlóképen a többi érület sem; van fájdalommal eltelt barátság, vonзалom és jóakarát,

¹ „A szív édes láncza súlyos iga nálad;
Zsarnokként gyötörsz; s én? én mégis imádlak!“

másrészt örömmel színezett ellenségeskedés, idegenkedés és rosszakarat.

Még egy fontos különbség választja el az érzelmeket az érzületektől: az a mód, a hogyan egyfelől a gyönyör és fájdalom, másfelől a szeretet és a gyűlölet a maga tárgyára vonatkozik. A szeretet és a gyűlölet az alanyból a tárgy felé centrifugálisan mintegy áramlik, sugárzik. Az egyszerű gyönyörnél és a fájdalomnál ez a viselkedés teljesen hiányzik. Azt a gyönyört pl., melyet bennünk a hangok egymásutánja kelt, nem érezzük úgy, mint a hallott hangok felé áramló mozgást. A gyönyör az alanyban buggyan föl, de mintegy ott is marad: állapotszerűség és nem tevékenység. Ha itt mégis valamiféle áramlásról lehet szó, akkor ez inkább centripetalis irányú: úgy tetszik, mintha a gyönyör a hallott hangoktól az alany felé sugározna.

Az actualis érzületgerjedelmeknek az eddigieken kívül Pfänder még egy igen jellemző tulajdonságukat mutatta ki: *lelki melegségüket*. Ez a kifejezés megint csak metaphora. Az érzületeknek ezt a tulajdonságát azonban másként épp úgy nem tudjuk kifejezni, mint a hogy azt nem tudjuk meghatározni, hogy *mi* a vörös szín. A ki szeret vagy gyűlöl s ezt a lelki élményét egyéb élményeivel utólag összehasonlítani próbálja, azonnal tudhatja, mit értünk az érzületek melegségén. Az *értelmi* működések: szemlélet, képzelés, figyelem, emlékezés, gondolkodás, mint ilyenek, végbemehetnek „hidegen“ is, azaz a nélkül, hogy valami lelki melegség áthatná őket. Azonban sem pozitív érzület: szeretet, barátság, vonзалom és jóakarat, sem negatív érzület: gyűlölet, ellenségeskedés, idegenkedés és rosszakarat nem jelentkezik a melegségnek valami

sajátos minősége nélkül. Első pillanatra úgy tűnik föl, mintha ez a melegség hozzátartoznék a *törekvés* lényegéhez is: beszélünk „izzó“ vágyról, „forró“ kívánságról. Azonban lehetséges igen erős törekvés és igen energikus akarás teljes lelki hűvösség mellett. Rendesen az akaratgyöngge emberek hiszik azt, hogy az akarat nagy hősei mindig izzó lelkek voltak. Vanak pl. céljukra teljes erővel, a legerélyesebben törő hidegvérű politikusok és hadvezérek, a kiknek a szívük helyén szinte számológép működik. Az *érzelmek* azonban az érzületekkel megegyeznek abban, hogy őket is sokszor a melegségnek sajátos minősége jellemzi. A gyönyör és fájdalom, az indulat és a hangulat a léleknek ritkán egészen hűvös állapota. Hűvös érzelem pl. a tisztelet (v. ö. III. köt. 189. l.).

Miben különböznek a *positiv* és *negativ* érzületek egymástól? Először is positiv érzületáramlatnak a tárggyal szemben *kedvező, előmozdító, fejleszteni törekvő* természete van. Így a szeretetnek, barátságnak, vonzalomnak, jóakaratnak. A negativ érzület a tárggyal szemben *maró, gátló, elpusztító* irányú. A gyűlöletet, az ellenséges érzületet, az idegenkedést, a rosszakaratot különböző fokú maró mérgeesség jellemzi. „Az, a ki szeret — mondja *Spinoza* — rajta van, hogy a tárgy, melyet szeret, jelen legyen és megmaradjon s viszont az, a ki gyűlöl, a tárgyat, a melyet gyűlöl, el törekszik távolítani és megsemmisíteni“.¹ Másodszor: a positiv érzület, pl. szeretet élményében az én úgy érzi, mintha a szeretett személlyel lelkileg, *belsőleg egyesülne*, a köztük lévő lelki távolság meg-

¹ *Spinoza: Ethica. III. k. XIII. Schol.* (Balogh Á. és Alexander B. ford. 1919. 114. l.).

szünnék. A negatív érzületnél az én ellenkezőt él át: az én a gyűlölt személytől magát *belsőleg elváltnak*, elszakadtnak érzi, az én és a gyűlölt személy közt a lelki távolság növekszik. Harmadszor: a pozitív érzületben, pl. a szeretetben, a szeretett lény létére vonatkozó sajátos *igenlési actus* rejlik. Ez nem a szeretett lény létét állítja, vagy értékét ismeri el, hanem a létre való jogát, fölhatalmazását, mintegy igazolását tartalmazza. Ez nem hideg észítelet, mely valamit megállapít, hanem az érzelmi igenlés actusa, mely a szeretett lény létezési jogának mintegy pártját fogja. Ezzel szemben a negatív érzület, a gyűlölet, a *tagadás érzelemszerű actusát* tartalmazza, mely a gyűlölt lénynek létezésre való jogát támadja.¹

Ha az érzületeket a gondolkodás, akarás és érzelem jelenségeivel összehasonlítjuk, azt találjuk, hogy mégis az érzelmekek vannak legközelebbi rokonságban, ha mindjárt számos lényeges vonásban különböznek is tőlük. Az érzületek a tágabb értelemben vett érzelmekek osztályába tartoznak, képesen szólva: anyaguk, kelméjük, melyből ki vannak szabva, érzelmekek. A szűkebb értelemben vett érzelmekekkel szemben specifikus vonásuk az alanyból a tárgy felé irányuló centrifugális áramlás. Röviden: *az actualis érzületek centrifugális érzelemáramlatok*.

11. A szemléleti tartalmak, ha a megfelelő inge-

¹ A pozitív érzületeknek, így a szeretetnek a tárgy felé irányuló kedvező, fejleszteni törekvő sugárzása nyilvánul meg külsőleg az *áldásban*. Ez mintegy annak biztosítása, hogy a megáldottat a szeretet továbbkíséri. Viszont a gyűlöletnek a tárgyat elpusztítani törekvő természete az *átokban* jut kifejezésre. A szeretet allegorikusan a megáldott oldalára védőangyalt állít, a gyűlölet a megátkozottat erynnisekkel üldözteti.

rek nem hatnak is reánk, többé-kevésbbé módosult alakban újra fölmerülhetnek tudatunkban. A tegnap látott vidék képét ma ismét fölidézhetjük, bár a látási ingerek most hiányoznak. *Ugyanilyen értelemben az érzelmeket is vajjon föl tudjuk-e idézni? van-e érzelmi emlékezet?* Ettől a kérdéstől egészen különbözik az a probléma, *vajjon van-e érzelmi emlékezés?* reáemlékezhetünk-e régebbi örömeinkre és szomorúságunkra, vagyis *fölmerül-e annak tudata, hogy ezt a gyönyört vagy fájdalmat egyszer már átéltük?* Milyen ennek az élménynek természete?¹

Először az utóbbi kérdést, *az érzelmekre való emlékezés* problémáját vizsgáljuk. Kétségtől emlékezhetünk valamely régebbi örömeinkre vagy fájdalmunkra: valamely tárgy szemléletét vagy képzetét sokszor kíséri annak tudata, hogy ez a tárgy valamikor örömet vagy fájdalmat okozott. Az érzelemre azonban a képzettartalomnak csak bizonyos vonása, mondhatnók *érzelmi jegye* utal, *anélkül, hogy az érzelmet most újra átélnök.* Érzelmeinkre ekkor csak annyiban emlékszünk, amennyiben *gondoljuk* őket. A gyönyör emléke maga, sajnos, nem gyönyör, a fájdalomé, szerencsénkre, nem fájdalom: csak hideg, színtelen, erőtlen *gondolat* van róluk. Mi marad tudatunkban egy hosszú utazás apró kellemetlenségeiből? Bizonyos helyek és személyek képzete s az a gondolat, hogy ezek kellemetlenek *voltak.* Mi egyéb marad meg a kialudt szerelemből, mint bizonyos egyénnek, a vele való együttlétnek, a rávonatkozó tárgyakkal képzete s hozzá még annak tudata, hogy

¹ Az *emlékezet és emlékezés* különbségére nézve v. ö. II. köt. 318. l.

mindez valamikor gyönyört okozott? Mi marad meg a felnőtt számára gyermekkori játékainak öröméből? Multunk képeit, helyzeteit fölidézzük ugyan, de legtöbbször nem érezzük újra azt a hangulatot, mely ezeket a képeket megelevenítette. Az elmúlt öröm csak mint halvány gondolati visszfény kíséri emlék-képeinket. Találóan mondja *Longfellow*:

Oh jaj! A hű emlékezet
Időt, helyet visszavezet,
A multak képét fölidézi,
Külsőleg minden lesz a régi;
De nem ad békét; minmagunk
Újjá nem alakulhatunk,
S nem hangozhatjuk újra lelkünk
A dalra, melyet nem feledtünk!

(Az Arany Legenda. I. Jánosi G. ford.)

Ilyenkor a visszaidézett érzelmi mozzanatot valósággal nem érezzük, hanem csak gondoljuk: az érzelem az elmúlt lelki állapotnak gondolati jegyévé vált. Ennek a jegynek olyanfajta a viszonya az érzelemhez, mint a szóé a jelentéshez. Amikor beszélünk, a szavakat nem helyettesítjük be a megfelelő tartalmakkal, melyek mint potentialis ismeretek a szavak mögött rejlenek; csak egy nem-szemléletes utalás, ráirányulás kölcsönöz jelentést a szónak. Ilyenféle utalás mutat legtöbbször az elmúlt érzelmi állapotokra is; *tudom* (nem érzem), hogy e körülményekkel kapcsolatban gyönyört vagy fájdalmat, örömet vagy bánatot éreztem. „Emlékszem — mondja *Szent Ágoston* vallomásaiban¹ — hogy örültem, anélkül, hogy most örülnék. Emlékezem valami régen volt

¹ Vallomások. X. 14. (Vass J. fordítása 1917. II. köt. 77.)

szomorúságomra, anélkül, hogy most szomorkodnám. Emlékezem, hogy félttem, anélkül, hogy most félnék. Fordítva is megtörténik: néha örömmel emlékezem a mult szomorúságra, s szomorúan az öröme . . . Micsoda jelenség az, hogy amikor régi szomorúságomra örömmel visszaemlékezem, lelkemben öröm van, emlékezetemben meg szomorúság? És mi az, hogy lelkem örül a benne levő öröm miatt, emlékezetem pedig nem szomorkodik a benne levő szomorúság miatt? Talán nem tartozik hozzá a lélekhez? Ki merné ezt állítani? Ennek magyarázata az, hogy az emlékezet — hasonlatot mondok, — a lélek gyomra, a szomorúság és öröm pedig — az egyik keserű, a másik édes — eledel. Mikor az emlékezetbe belekerülnek, mintha gyomorba kerülnének. A gyomor tud elrejteni, de nem tud ízlelni.“ Szent Ágoston e soraiban finom bizonyítékát adja annak, hogy az érzelmekre való visszaemlékezés maga nem áll ez érzelmek actualis följúlásából, amikor rámutat arra az ellentétre, hogy, ha a régebbi gyönyörre visszaemlékezünk, ugyanakkor énünk jelenleg esetleg fájdalmat érezhet. Valakivel találkozunk, akit régebben nagyon szerettünk; most esetleg teljesen közönyösek vagyunk iránta, sőt már gyűlölet tölt el bennünket vele szemben, mégis emlékezünk iránta kedvező régebbi érzelmi viselkedésünkre, sőt emiatt jelenleg szégyeljük magunkat. Érthetetlennek tűnik fel, hogyan szerethettük ezt az embert. Az az érzelem, melyet most átélek s az a tudat, hogy ezt most átélem, teljesen különbözik annak tudatától, hogy bizonyos érzelmet ugyanarra a tárgyra vonatkozóan régebben átéltem.

A tények világos tanúsága tehát ellene szól annak a fölfogásnak, mely szerint az érzelmekre való emlé-

kezés soha semmi egyéb, mint bizonyos tárgyra való emlékezés és ezen tárgyak földézett képzetéhez kapcsolódó s a régebbihez hasonló *actualis érzelem*. Egyesek egészen hidegen tudják régebbi ízzó szenvedélyeiket leírni, amelyeket ma már nem érznek s csak mint fiatalkori kisiklásokat ítélnék meg.¹ Vajjon ez az emlékező tudat *actualis* indulatokból s ezek okainak képzetéből áll? Vajjon egy előbb szeretett tárgy képzetének ma is szükségképen ugyanazt az érzelmet kell-e keltenie? Ha pl. a szeretet helyébe most a gyűlölet lépett, van-e jogunk azt állítani, hogy ez az utóbbi *actualis* érzelem hasonlít ahhoz, melyet ugyanaz a tárgy régebben keltett? Kétségtől van rá eset, hogy ugyanaz a tárgy most is a régihez hasonló érzelmet kelt, azonban ahhoz,

¹ Így Goethe önéletrészében, a *Dichtung und Wahrheit*-ban. Az öreg Goethe úgy festi az ifjú Goethét, amint most látja, nem amint az ifjú érzett; az ifjú indulatai elhalványodva szűrődnek át az öregember szempontjainak távlatán: az ifjúkori viharos szenvedélyekre többé-kevésbé *emlékszik*, de nem tudja többé *érezni* őket, mint ilyeneket. „Az Olymposon derülten trónoló Jupiter már nem érzi, hogy valamikor ő is lázadó volt a Titánokkal.“ Ismeretes, hogy Goethe Wetzlárban szeretett bele Charlotte-ba; ez az *actualis* szerelem öltött oly élénk alakot Werther-jében. S milyen kihűlt, közönyös lélekkel ír aggkorában ez időkről: „A mi Wetzlárban történt velem, magában nem igen jelentős; de nagyobb érdekűvé válik, ha megengedi az olvasó, hogy futólagos tekintetet vessék a császári kamara történetére, oly célból, hogy lássa, mily rosszkor jöttem oda.“ A mikor Wetzlárban volt, bizonyára odaadta volna a császári kamara egész történetét Charlotte egy mosolyáért. Amiről hatvanéves elménk gondolkodásával és érzelmével óhajtanánk, hogy húszéves korunkban lettünk volna, arról azt állítjuk, hogy valóban az is voltunk. Ezért vannak telidesteli az emlékiratok fiatal bölcsesél.

hogy a régebbi érzelmet a mostanihoz hasonlóan minősíthessük, nyilvánvalóan valamikép emlékeznünk kell régebbi érzelmünkre. *A régebbi érzelmeinkre való emlékezés nem áll szükségképen hasonló actualis érzelmek fölmerülésében*, mert hisz ezek a régebbi érzelmekkel szemben egészen más, sőt ellentétes természetűek is lehetnek vagy egészen hiányozhatnak s ennek dacára közös tárgyuk képzete fölmerülhet tudatunkba s régebbi érzelmeinkre emlékezhetünk. *Ez az emlékezés azonban nem érzelem, hanem sajátos vonatkoztató actus.* (V. ö. II. köt. 327. l.)

Néha azonban a földézett képzettartalmat az eredeti érzelemhez hasonló érzelem kíséri: *a régebbi érzelmet mintegy újra érzem, valósággal átélem s nemcsak gondolom.* Ez az új, jelenlegi érzelem lefolyhat anélkül, hogy régebbi, hasonló érzelmekre emlékezném, azaz nem kíséri annak tudata, hogy ezt az érzelmet egyszer már átéltem, hogy ez a tárgy egyszer már ugyanezt a gyönyört vagy fájdalmat keltette bennem. A haragtartó ember ellenfelének neve hallatára esetleg teljes erejében azonnal újra érzi haragjának fölgerjedését; a félénk lelketű ember már a kiállott veszedelem pusztá gondolatára is összeborzad és elsápad; a szerelmes, ha valamit meglát, a mi elhúnyt kedvesére emlékezteti, esetleg újra érzi egész szerelmét. Mindez azonban nem egy elmúlt érzelem földézése, hanem új átélése az érzelemnek. Minthogy ugyanazon vagy hasonló föltételek között vagyok, természetes, hogy ugyanúgy, kellemesen vagy kellemetlenül, érzem magamat. Ez pedig jelen valóságos állapota én-emnek, nem pedig egy letűnt állapotomnak (érzelmeknek) újra való földézése. Az érzelmek ismétlődhetnek, ha a kiváltó okok ismétlődnek: a ma

látott koldus ugyanúgy szánalmat kelthet bennem, mint a tegnap látott, de nem azért, mert tegnap is szánalmat éreztem, melyet most fölidézek; újra átélek bizonyos aesthetikai érzelmet, ha ugyanazt a műremeket ismételten szemlélem, de nem azért, mert már gyönyörködtem máskor is benne. Reproductióról csak akkor lehet szó, ha valamely lelki tartalom felújul *anélkül*, hogy az eredeti kiváltó inger ismétlődne. A szemléleti tartalmakat, mint képzeteket, újra élhetjük, a nélkül, hogy ezeknek a tartalmaknak eredeti okai, az ingerek, működnének: az érzelmek azonban rendszerint csak akkor merülnek fel újra, ha a velük kapcsolatos *képzettartalom* is fölmerül, vagyis amikor, ha nem is az eredeti ingerek, de ezeknek csökkent erejű másolatfélői föllépnek. Minél teljesebben és élénkebben idézem föl a minap látott szobor szemléleti tartalmát, annál erősebben lép föl a gyönyör bennem. De ez a gyönyör nem az előbbi gyönyör fölidézése (reproductiója), hanem új érzelem, mely az eredeti ingernek, mint szemléleti tartalomnak, felújításához (a képzethez) kapcsolódik.

Az érzelmeknél nincs meg az a különbség, a mely elsődleges és másodlagos élmény, vagyis szemlélet (érzet) és képzet, eredeti benyomás és emlékezet által való fölidézés között megállapítható: *minden igazi érzelem elsődleges és actualis élmény* s nem reproductio, egy előbbi érzelem egyszerű visszaidézése. Olyan értelemben tehát nincsen érzelmi emlékezet, mint ahogy van értelmi emlékezet: a szívnek nincsen önálló emlékezete.

Vannak esetek, mikor úgy tűnik fel, mintha az érzelmek maguk is, valamely képzettartalommal való kapcsolat nélkül, „reproducálódának.“ Megtörténik,

hogyan valamilyen épület előtt elhaladva, egyszerre csak szomorúság fog el bennünket, majd eszünkbe jut életünk egy epizódja, mely ott játszódott le. Ilyenkor úgy látszik, hogy az érzelmi múlt előbb újul föl, mint a képzetektől közvetített objectív múlt: az előbbi homályos körvonalait az utóbbiak, mint gondolati elemek, zárják be. Ilyenfajta élményeinkről nem beszélünk, mert nehéz róluk beszélni. Itt minden határozatlan és kifejezhetetlen; nem lehet meghatározni, mert a nyelv már elintellektualisálja az élményt. Ezek az esetek azonban, melyekkel *Ribot*¹ az érzelmeknek, mint ilyeneknek, a képzetekhez hasonló följúlását (*mémoire affective*) törekszik bizonyítani, nem meggyőzők. Az előbbi példában az épület szemléletéhez kapcsolódik az érzelem, mely életem epizódjának élénkebb elképzelésével folyton erősödik.

A valóságos érzelmek mellett *Meinong* és iskolája az érzelmi élményeknek egy új osztályát törekszik beiktatni a pszichológiába: a *phantasia-érmeket*. Ezek szerinte „érzelemszerű” élmények, mivel olyan minőségi ellentéteket mutatnak, mint az érzelmek. Azonban mégsem valóságos érzelmek, mert bizonyos törvényszerűségek, melyeknek az érzelmek alá vannak vetve, rájuk nem érvényesek: így a hosszabb időtartam és a gyakori ismétlés folytán nem tompulnak el, a valóságos érzelmek nem befolyásolják őket s a meglevő érzelmi állapotok föllépésüket nem zavarják. Ezek a *phantasia-érmek* leginkább a „föltevésekhez” (*Annahmen*) kapcsolódnak. Egy dráma nézője pl. a cselekmény személyeivel együtt örül, szomorkodik, retteg, lelkesedik, reménykedik. Azonban nem valóságos örömet, szomorúságot stb. él át, hanem csak valami „érzelemszerűt”. Hasonlókép: valaki szomorkodik barátja halálán s eközben „fölteszi”, hogy barátja él; ekkor egy örömszerű élménye

¹ *Th. Ribot: La psychologie des sentiments.* 1908. 160. l. Problèmes de psychologie affective. 1910. 43. l.

van, mely azonban nem valóságos öröm, hanem csak phantasia-érzelem.¹

Ezt az elméletet azonban a tények tüzetesebb megfigyelése éppen nem igazolja. Az ú. n. phantasiaérzelem is *valóságos*, nem csekély erősségű érzelem. Ha élénken „fölteszem” — a mi egyébként nagyon valószínűtlen — hogy elhalt barátom még él s vele társalgok, kétségkívül néhány pillanatig örömet érezhetek, a melyet természetesen még kellemetlenebb hangulat követ, ha azon ellentétre gondolok, mely föltevésem s a valóság között fönnáll. A phantasiaérzelmet tehát a valóságos érzelmek igenis befolyásolják. Ha a phantasiaérzelem gyakran ugyanahhoz a föltevéshez kapcsolódik, kétségkívül el is tompul: csak addig élénk és erős, a míg föltevésem a valóság illúziója. Ezt azonban az ismétlés megszünteti. A gyilkosság, betörés, zsarolás pusztá gondolatához kapcsolódó érzelmek lassankint eltompulnak a büntetőjogásznál, a betegség és halál pusztá gondolatához fűződő érzelmek az orvosnál. Az ú. n. phantasia-érzelmek valóságos érzelmek, melyeket élénk képzetek és illúsióképek keltenek. Ki tagadhatná, hogy valóságos gyönyörérzelmek vannak, a mikor légvárakat építünk s a boldog jövő terveit kovácsoljuk? Vagy hogyan menne végbe az akarásban a motívumok küzdelme, ha az elgondolt jövőhöz, ha eszményeinkhez csak „phantasia-érzelmek” s nem valóságos érzelmek fűződnének? Ha phantasiaképeinket nem kísérhetnék kellő erősségű, valóságos érzelmek, hanem csak „látszat-érzelmek”, eszményeink hatástalanok maradnának a pillanatnyi benyomások erejével szemben, általában semmiféle távolban kitűzött czélt sem valósíthatnánk meg, mert a motívumok küzdelmében a pusztá „phantasia-érzelmek” nem jöhetnének számba az éppen pillanatnyilag fölmerülő, de eredeti érzelmekkel szemben.

Régi kérdés, vajjon a *színész* a színpadon hősének érzelmeit maga valósággal érzi-e, vagy csak gondolja, elképzeli? Hogyan tud a színész igazán haragudni, bosszús lenni, szerelmet érezni, ha pusztán csak akarja, a nélkül, hogy igazi

¹ A. Meinong: Über Annahmen. 1902. 223., 246. sk. lk.
R. Saxinger: Über die Natur der Phantasiegefühle und Phantasiebegehrungen. (Unters. zur Gegenstandstheorie und Psychologie, hrsg. v. Meinong. 1904. 579—606.)

oka lenne rá? Hogy érezze, a mit nem érez, csak azért, mert akarja érezni, ez lehetetlennek tűnik föl. Teljesen olyan értelemben, mint a saját érzelmeit (haragját, bánatát) az „eljátszott” érzelmeket a színész kétségkívül nem éli át. De azért nem is áll velük szemben külsőszerűen (kivéve, ha már mechanikusan játszik), hanem alakítás közben „beleéli” magát hősei érzelmvilágába s az ennek megfelelő testi symptomákat iparkodik utánózni, melyek ismét az érzelmek erejét fokozzák. Ez a beleélés, a hős érzelmeinek újraélése oly fokig emelkedhetik, hogy a színész eredeti, saját én-jéből fakadó érzelmeit megközelíti, habár sohasem érheti el: a színésznek valóságos érzelmei vannak, de azért ezek a valóságos érzelmek mégis mások, mint a saját én-jére vonatkozó eredeti érzelmek; mondhatnók: *érzelmi illusiók*. A kettő ellentétét kitűnően jellemzi *Shakspeare*, a mikor Hamlettel szembeállíttatja, hogyan játssza el a színész *Gonzago megöletését* és hogyan játszaná el ő *saját* apjának megöletését:

* lám e színész

Csak költeményben, álom-indulatban,
Egy eszmeképhez úgy hozzátöri
Lelkét, hogy arca elsápad belé,
Könny ül szemében, rémület vonásin,
A hangja megtörik, s egész valója
Kiséri képzetét. S mind semmiért!
Egy Hecubáért!

Mi néki Hecuba s ő Hecubának,
Hogy megsirassa? Mit tenne még,
Ha szenvedélyre volna oly oka,
Mint van *nekem*? Könnyárba fojtana
A színpadot, s irtóztató beszéddel
Repesztené meg a nézők fülét,
Hogy a vétkes megörüljön belé,
Képedjen az igaz, s a közönyös
Zavarba essék; elkábitaná
Magát a szem s fül érzetét.“

Hamlet. II. 2. (Arany ford.).

A színész a hős érzelmeit átéli ugyan, de nem úgy, mintha itt sajátlag az ő érzelmeiről volna szó, melyek a maga egyéni-

ségében gyökereznek. Erre mutat az is, hogy a színész az adaequat átélés erőssége dacára érzelmeit *szabályozni* s *szándékos* módon kifejezésre juttatni tudja. Éppen az átélés erőssége, az érzelmek fölött való biztos uralom és önmegfigyelés a jó színész főtulajdonsága. A színész „eljátszott” és eredeti érzelmeinek különbségét mutatja az is, hogy az előbbiek a szándékos lelki behelyezkedés megszűntével maguktól el-tűnnek, míg az utóbbiak bizonyos ideig utólag kihangzanak (hangulat). Ugyanez áll a nézőre is. A néző együtt szenved a hőssel, de ez a szenvedés csak a hős helyzetébe való önkénytelen beleélésből folyik s így bizonyos értelemben másféle szenvedés, mint a nézőnek saját bajából fakadó szenvedése. A látott tragédiát mégis csak másképp érezzük, mint a saját tragédiánkat.¹

Vannak emberek, a kik a mindennapi életben is érzelmeikkel szintjátszanak: nem tettetnek és hazudnak ugyan olyan érzelmeket, melyek lelkükben egyáltalán nincsenek jelen, hanem csak erősebben juttatják érzelmeiket kifejezésre, „affectálnak”, esetleg látszólag erősebben élik át az érzelmeket, mint a hogy ez az érzelmek eredeti természetében rejlik. Az ilyen „eljátszott” érzelmeknek nincsenek valóságos hatásai: a színészes, ú. n. mű-harag az egyénnek magának nem okoz fájdalmat úgy, mint az igazi harag, az eljárás szeretét nem nyilvánul a szeretét igazi tetteiben. A tudatos élvezet, továbbá a saját érzelmünkben való kéjeltetés is, a mely a *sentimentalismusban* nyilvánul, ilyen természetű. A sentimental ember részvétérzelmében van valami nem-igazi, mesterkéltséges vonás, mert az érzelmet csak mint sensatiót használja fel a maga számára s nem mint a tárgyra való természetes érzelmi visszahatást éli át.

12. A szavak túlnyomó része nem egyes concret tárgyakra, hanem a hasonló tárgyak egész osztályára vonatkoztatott képzettartalmaknak, az ú. n. *általános képzeteknek* jelei (v. ö. III. köt. 113. l.). Az általános képzeteknek is van rendszerint gyöngye érzelmi együtt-hatójuk. Ha a következő szókat világosan tagolva ki-

¹ A színészi paradoxon magyarázatára nézve v. ö. *Alexander B.* elemzését: Diderot-tanulmányok. 1900. 196—210. l.

ejtjük, egészen jól észrevehetjük a velük együttrezgő érzelmi színezeteket: orkán, gránát, gyilkosság, forradalom, roham, tűzvész, vasúti szerencsétlenség — nap-sugár, harmat, hattyú, virág, szendeség. A boulevard-újságok rendszerint olyan ökölbetűs szókat viselnek homlokukon, melyekkel erősebb érzelmek rezegnek együtt (győzelem; forradalom; vihar a házban!). Mivel ezek az érzelmek egész szókészletünket át- és át-szövik, nem csekély pszichológiai jelentőségűek. A lélekbúvárlat figyelme azonban csak az újabb időben fordult feléjük.¹ Minthogy a szavak érzelmi értéke a jelentésváltozásoknak is fontos forrása, az idevágó vizsgálatokat a nyelvtudomány is érdeklődésének körébe vonta.²

¹ *Th. Ribot*: La psychologie des sentiments⁷ 1908. (7. fejezet: L'abstraction des émotions. 183—195.). La logique des sentiments. 1905. *Th. Elsenhans*: Über Verallgemeinerung der Gefühle. Zeitschr. f. Psychologie. 1900. 24. köt. 194—217. Lehrb. der Psychologie. 1912. 265. l. *W. M. Urban*: The Problem of a „Logic of the Emotions“ and „affective Memory“. Psych. Review. 1901. 8. köt. 262. sk.

² *H. Sperber*: Über den Affekt als Ursache der Sprachveränderung. 1914. *Ch. Bally*: Le langage et la vie. 1913. *K. O. Erdmann*: Die Bedeutung des Wortes. 1900. *Simonyi Zs*: Jelentéstani szempontok. 1916. 9. A következő szópárok második tagjában van valami érzelmi velejáró, mely ezeket a választékosabb, emelkedettebb vagy költői nyelv szavaivá avatja: tavasz — kikelet, haza — hon, sóhajtás — sóhaj, repül — szárnyal, eléget — elhamvaszt, ló — paripa. Máskor viszont az egyik kifejezést a gúny vagy megvetés érzelme színezi: szerb — rácz, német — sváb, román — oláh, katolikus — pápista. Leginkább a velejáró gúny okozta, hogy sok kifejezésének lefokozódott, rosszabbá vált a jelentése. Az *együgyű* szó régebben egyszerűt, őszintét jelentett; ugyanígy a német *einfältig*, az angol *silly*, a francia *benêt* (benedictus).

Minthogy a szavak magukban véve akustikailag legtöbbször közömbösek, vagyis sem nem kellemes, sem nem kellemetlen hangzásúak, azt kell gondolnunk, hogy a hozzájuk fűződő érzelmek eredetileg azokra a tárgyakra vonatkoznak, melyek általános képzetének a szó csak külső jele. *A szóképzet érzelmi hangulata voltaképp a tárgyképzet érzelmi coefficientense, csakhogy az általános tárgyképzet nem merül fel szemléletesen a tudatban.* Az általános képzet hasonlóságára a vele együttrezgő érzelmet *általános érzelemnek* nevezzük.

Akik az általános képzetet kizárólag az egyes képzetekből való elvonás útján keletkeztetik (v. ö. III. köt., 122. l.), az általános érzelem eredetét is az egyes képzetekhez fűződő érzelmek általánosításában keresik (pl. Elsenhans). Eszerint például a hősiség eseteinek sok egyes érzelmi hatásából egy általános érzelmi benyomás keletkezik, ez a hősiség általános tárgy- és szóképzetének érzelmi hangulatává sűrűsödik, vagyis az érzelem ismétlődés folytán „általánosul”. Ez az elmélet azonban nem egyetemesíthető. Az általános érzelmek keletkezése ugyanis nincsen mindenkor és szükségképen a jelzett folyamathoz kötve. Minthogy az általános képzet időben sokszor megelőzi az egyes képzetet (v. ö. a gyermekpsychológiai megfigyeléseket III. köt., 123. l.), az általános képzet érzelmi hangulata válik az egyes képzet érzelmi együttthatójává. A szavaknak jórészt, melyekkel csak homályos képzettartalom kapcsolatos, előbb tanulja meg a gyermek, mintsem megismeri az egyes tárgyakat, melyek a szóval kapcsolatos általános képzet, mint osztály alá tartoznak. A nevelő környezet értékbeállítása dönti el a gyermeknél a szavak érzelmi velejáróját, mielőtt a

gyermek a szavak pontosabb jelentését, egyes esetekre való alkalmazását ismerné. Hogy az általános érzelem nem mindig az egyestől az általános felé haladó folyamat eredménye, legjobban mutatja az ilyen, a legtöbb embernél igen homályos és általános képzettartalmat jelölő szóknak érzelmi velejárója: „cultura“, „civilizáció“, „liberalismus“, „humanismus“, „demokratismus“, „progressiv“. Ezt nem származtathajuk le egyes esetek érzelmi hangulatának valamiféle általánosulásából, mert hisz az idetartozó egyes képzetek legtöbbször föl sem merülnek a tudatban. A jelszavak érzelmi hatása éppen az általános érzelmek elsődleges természetén alapul.

Az általános érzelmeknek is van, habár csekélyebb, *kisugárzási* (irradiáló) erejük. A szavakhoz fűződő érzelmeknek ezt a hatását különösen a költők használják ki a hangulat előkészítésére. Mindjárt bevezetésül olyan szavakat alkalmaznak, melyeknek érzelmi velejárója megfelel a költemény egész hangulati egységének. Például „Fürdik a holdvilág az ég tengerében . . .“; vagy: „Durva zsarnok, jég szívű tél, készülj . . . készülj, a halálra“ (Petőfi). A symbolista költők a szavakban nem a mondatoknak, mint gondolati egységeknek, elemeit látják, hanem elsősorban a velük kapcsolatos érzelmeket, melyeknek összehatása útján törekszenek hangulatot kelteni.¹ A szavak han-

¹ A *symbolisták* nem gondolatokat akarnak kifejezni, mint a *classikusok*, sem képeket, mint a *romantikusok*, hanem elsősorban és egészen *magát a homályos érzelmet*. A *realista* tárgyat lehető pontosan leírja s legfőbb célját a *concretben* látja, a *symbolista* ellenben — mint egyikük mondja — a helyett, hogy valamit leírna vagy megnevezne, az olvasóban az egységes kedélymozgalom visszhangját iparkodik kelteni, elsősorban

gulatával, mint hatást keltő eszközzel való értelmetlen visszaélést gúnyolja *Arany* Poétai recept-jében:

Gyöngy, harmat, lilium, szellő, sugár, villám,
Hajnal, korom, szélvész, hattyú, rózsa, hullám,
Déliabáb, menny, pokol . . . ha mind egybevérszed:
Récipe — és megvan a magyar költészet.

Nemcsak a fajt (osztályt) jelző szavakhoz, hanem az egyes concret tárgyakat, egyéneket jelző „tulajdonnévhez” is fűződhetik általános érzélem. Ha például az újságban egy névsort olvasunk, a közömbös nevek között hirtelen feltűnik s bizonyos érzélemmel kapcsolatos valamely ismerősünk neve. Ez a név az illető egyént nem bizonyos időpontban s valamely határozott

suggestio által. A symbolista nem nevez meg a szokott nevén semmit sem, mert a szavak magukban önkényesek és semmitmondók: pénznek világos felirat nélkül. E helyett olyan tárgyakat, mint jelképeket, ír le, melyek ugyanazt az érzelmet keltik, mint a melyet ki akar fejezni. A jelkép az a segédeszköz, mely lélekből lélekbe vetíti a különben közölhetetlen érzelmi folyamatot. A symbolum az érzélem tolmácsa, „jel, a mely érzelmi értéket jelent” — mondja a symbolista Stefan George. A symbolista éppen ezért sok ember előtt érthetetlen: csak az egyformán hangolt lelkek ösztönszerű resonálása a symbolum és a symbolisált közti azonosság megérzésének alapja és biztosítója. Ezért „a symbolista költészetet a teljes határozatlanság és bizonytalanság jellemzi: minden ingadozó benne, az emberek és dolgok, a hely és az idő. Valami történik, de nem tudjuk, hol és mikor; szó van az erdőről, a városról, a ligetről, a lovagról, a zarándokról; néha még rövidebben: ő, az. Mindent határozatlan, tartalmatlan, általános érzelmi állapot kísér. Ez az érzélem nem egy bizonyos tárgyra vonatkozó öröm, szerelem, szomorúság, hanem ezeknek a fő elemeiből lecsapódó belső hangulat, mintegy az öröm, szerelem, szomorúság schemája, abstractiója”. *L. Th. Ribot: La psychologie des sentiments.* 7, 187. l.

helyzetben jelöli, hanem általában. Minden egyénről sokféle képem van, melyek épp úgy egy tipikus képre vonódnak össze, mint a hogy a hasonló tárgyak fővonásait tartalmazó általános képzet keletkezik. A mint az egyénre vonatkozó képzetem ilyen értelemben „általános“, hasonlókép a rávonatkozó érzelmem is mintegy az egyénről való sokféle képzetemhez fűződő érzelmek csapadéka. Ez az általános érzelem tehát különbözik attól az egyes érzelemtől, melyet az egyénre vonatkozólag ráismerés folytán a multban localisálok, azaz csak bizonyos időpontra s helyzetre vonatkoztatok.

Azt a folyamatot, a midőn egy tárgy különféle egyes mozzanataihoz fűződő érzelmekből ezeknek mintegy kivonatát képviselő általános érzelem jő létre, *Ribot* az „érzelmek elvonásának“ (*abstraction des émotions*) nevezi. Ilyen „abstract“ (általános) érzelmünk fűződik pl. egy hegyes vidékhez, a Tátrához, melyet beutaztunk, egy operához, melyet végig hallgattunk. Még „abstractabb“ (általánosabb) érzelmünk keletkezik, ha több hegyes vidéket láttunk, ha több operát hallottunk. Az előbbi esetben az általános érzelem egy konkrét jelenségre, az utóbbi esetben a fajra (a hegyes vidékre, az operai zeneműre) vonatkozik. Egyes érzelmek elvonásából származik az az általános érzelem is, mely az „erkölcsi milieu“, „erkölcsi légkör“ kifejezések mögött rejlik.

Az egyénire, a singularisra vonatkozó általános érzelemnek fontossága különösen szembeszökő a történettudós lelki életében. Ha ugyanis valamely korszakot hosszasan tanulmányoz, lelkében a tanulmányozás egyes tárgyaitól keltett érzelmek mintegy affectiv csapadékká sűrűsödnek, az illető korra vonatkozó általános érzelemmé alakulnak össze. Ennek segítségével

közelíti és ragadja meg a történész a *kor szellemét* s tud behatolni a kor életfelfogásába és értékrendszerébe. Milyen különböző érzelmi színezetű lelki beállítottsággal hallja a történész Perikles korának, Caesar idejének, a középkornak, a renaissance-nak, a reformatio korának, a francia forradalom korszakának említését. Az egyes korokhoz fűződő általános érzelmek önkénytelenül, szinte ösztönszerű biztossággal vezetik sokszor a kutatót egy-egy írásmű, művészi termék értelmezésénél a helyes irányba. Vajjon valamely értelmezés megfelel-e a kor sajátos szellemének, immanens-e, vagy pedig a mai tudat álláspontjáról van-e a korba helytelen analogia alapján belekövetkeztetve: gyakran nem az ellenkező adatokra való hivatkozás vagy egyéb fogalmi gondolkodás, hanem az általános érzelem ösztönszerű bizonyossága dönti el; a történész mintegy „érzi”, hogy mi a helyes értelmezés. A historikus főképp ezen érzelem alapján, melyet „történeti érzéknek” hívunk, tud egy kort szemléletesen megrajzolni, mert az egyes adatok tanulmányozásával kapcsolatos érzelmekből keletkező általános hangulat a képzeteknek s a megfelelő szóképeknek és kifejezéseknek oly sorozatát indítja meg, a mely az eredeti élmények történeti szellemének leginkább megfelel s a legalkalmasabb arra, hogy az olvasóból is ugyanazt a hangulati velejárót váltsa ki.

13. Minden lelki folyamat természete függ a megelőző és egyidejű többi lelki folyamat természetétől. A lelki jelenségeknek ez az ú. n. *viszonytörvénye* a lelki élet egyik irányában sem érvényesül annyira, mint éppen az érzelmekre vonatkozóan. Az érzelem a legnagyobb mértékben viszonylagos: minden érzelem részben attól függ, hogy miféle érzelem előzte meg vagy egyidejű vele. Ugyanaz a szemlélet, ugyanaz a helyzet különböző időben teljesen különböző érzelmet kelthet bennünk a szerint, hogy milyen érzelmekre következik. Különösen tapasztalható ez, ha az érzelmek minőség vagy erősség szempontjából *ellentétesek* egymással (érzelmi *kontraszthatás*). A gyönyör erősebb, ha fájdalomra következik, mintsem ha a közönyösség

állapotára lép föl. Reményünk bekövetkezése, mikor már csalódottnak hittük magunkat, még nagyobb örömet okoz, mintsem ha mindjárt teljesült volna. Az egészséges állapot boldogságát az érzi legjobban, a ki hosszas betegségéből épült fel; a napsütés hosszú ideig tartó borús idő után jobban esik, mint máskor; valamely műtárgy jobban tetszik, ha ugyanolyan fajta kevésbbé tökéletes művel hasonlítjuk össze, ellenben kevésbbé tetszik, ha tökéletesebbel vetjük egybe. „A mindennapi élvezetek dolgában is úgy van az ember, hogy áldozatokkal és pedig nemcsak váratlan és kényszerű, hanem a maga akaratával szerzett áldozatokkal ad nekik alapot. Mi gyönyörűség van például az evésben, ivásban, ha éhség, szomjúság baja nem jár előtte? Sőt az iszákos sós eledelt eszik, kegyetlen szomjúságot szerez s az a gyönyörűsége, hogy itallal oltogatja. S szinte törvény már az a szokás, hogy a mátkát nem adják oda rögtön az eljegyzés után, nehogy kevesebb becsülete legyen azért, mert a férj nem várakozott rá bizonyos ideig. Így van ez az aljas és bűnös élvezeteknél is; így ott is, a hol az élvezet nem tilos, hanem szabad; így van az igazán őszinte baráti viszonymál, sőt annak esetében is, aki „meghalt vala és föléledt, elveszett vala és megtaláltatott“ (Luk. XV. 32.) — : a nagyobb örömet mindig nagyobb baj előzi, *ubique maius gaudium molestia maiore praeceditur.*“¹

Az érzelem a maga teljes sajátosságában akkor nyilvánul meg, ha egy másik ellentétes érzelemre következik. Az ellentét érzelmi hatását azonban leg-

¹ Sz. Ágoston: Vallomások. VIII. 3. (Vass J. ford. 1917. I. köt. 284. l.).

többször nem vesszük észre, mert figyelmünk teljes erejével rendszerint az új érzelem felé fordul. A fájdalom a rákövetkező öröm erősségét nagyban növeli, de ha már örülünk, nem törődünk a megelőző fájdalommal. Ezért mondja Sz. János evangélista: „Az aszszonynak, mikor szül, fájdalma vagyon: mert eljött az ő órája; de mikor gyermekét megszülte, azután már nem emlékezik meg a fájdalomról, mert örül, hogy ember született e világra“. Az érzelem-ellentét jelentőségét jól látta már Spinoza: „valamely érzelmet csak olyan másik érzelem gátolhat vagy szüntethet meg, mely *ellentétes és erősebb*“ (Ethica IV. 7.).

Az érzelmek ellentétére nézve általában a következő törvényszerűségek állapíthatók meg: az erősebb gyönyör ereje fokozódik a megelőző gyöngébb gyönyörrel szemben; a gyöngébb gyönyör ereje csökken a megelőző erősebb gyönyörrel szemben; a fájdalom erejét a megelőző gyönyör, a gyönyör erejét a megelőző fájdalom növeli.

Az érzelmek ellentétes hatása annál jobban érvényesül, minél *egyneműbb és összehasonlíthatóbb a két, ellentétes érzelmet keltő tárgy vagy helyzet*. Erre a szabályszerűségekre először Fechner mutatott rá, majd tüzetesebben Lehmann fejtette ki. Egy jó festmény egy kevésbé jóval szembeállítva sokat nyer értékben, de nincs meg ez az ellentéthatás, ha rossz zenével állítjuk szembe. Lehetséges, hogy rossz zene hallása után valakinek egy képtár képei jobban tetszenek, mint máskor. Azonban nyilvánvaló, hogy ez nem a zene és a festészet ellentétéből folyik: mert nem az *egyes* festménynek értéke emelkedik a rossz zenével való összehasonlítás folytán, hanem a helyzeté, mint *ogészé*; most a műélvezet, az általánosan kellemes hangulat

van ellentétben az előbbi rossz hangulattal, melyet a kellemetlen zene okozott. Minél egyneműbbek a tárgyak, melyek az ellentétes érzelmet fölkeltik, az ellentéthatás annál jelentékenyebb. Két tájkép között nagyobb az ellentéthatás, mint egy tájkép és egy vallásos festmény között; legnagyobb pedig két, ugyanazt a motívumot ábrázoló festmény között. Rafaelnek az őt megelőző festőkkel szemben való felsőbbbsége legvilágosabban ott tűnik ki, a hol ugyanazt a tárgyat hasonló módon dolgozza föl. Nem érdektelen ebből a szempontból Perugino képének, „Mária eljegyzésének“ szembeállítása Rafael azonos tárgyú képével.

Vannak érzelmek, melyeknek egész természete az erősebb vagy gyöngébb ellentéthatáshoz van kötve. Ilyen *viszonyérzelem* elsősorban a *csodálkozás*, a *meglepődés* érzelme: ez az újnak a megszokottal, vagy a nem-várt tudattartalomnak a várttal szemben való ellentétén alapul. Minden erősebb érzelmi állapotban megtalálható a meglepődés eleme. Ez a legkülönbébb érzelmek bevezető mozzanata lehet: a félelemé, csálódásé és megvetésé, másrészt az öröme, szereteté és hódolaté. Innen érthető, hogy Descartes és Malebranche az érzelmek sorát a csodálkozással (*admiratio*) nyitják meg. Nagy szerepük van a viszonyérzelmeknek a fontoság, a nevetséges és a humor érzelmeiben.

14. Mik az érzelmek? Erre a kérdésre az eddigiekben úgy próbáltunk megfelelni, hogy az érzelmeket megkülönböztettük a többi lelki jelenségektől, elsősorban az érzetektől és képzetektől s iparkodtunk sajátos ismertetőjeleiket megállapítani. Ugyanez a kérdés azonban mást is jelenthet: mi az, a mit az érzelmek a tudatban kifejezésre juttatnak? Mi a céljuk, mire valók, minek a symptomái az érzelmek a lelki

életben? Más szóval: ha az érzelmeket eddig *leírtuk*, most már hogyan *magyarázzuk*?

Aristotelestől kezdve Spinozán és Kanton keresztül mindmáig az érzelmek célszerűségi (*teleologiai*) magyarázata az uralkodó. Eszerint a gyönyör útján az élet objectív előmozdítása, a fájdalom útján pedig az élet objectív gátlása jut közvetlenül, subjective a tudatban kifejezésre. Az kelt gyönyört, a mi a szervezetre hasznos s az okoz fájdalmat, a mi a szervezetre káros. Az éhség és szomjúság, a hőség és hideg, a szervezet megsértése, a betegség, a levegő hiánya fájdalommal jár; ellenben a jóleső ételekkel való táplálkozás, a langyos fürdő, a szervek rendes tevékenysége, a tiszta levegő belélekezése gyönyörrel kapcsolatos. Olyan lények, melyek mindig a szervezetre károstartanak kellemesnek s a szervezetre hasznost kellemetlennek, fönn nem maradhatnak. Különösen a fájdalom a mi jó tanácsadónk, mert a szervezet bajáról azonnal értesít bennünket s így a segítséget mintegy kikényszeríti belőlünk.

Vannak azonban tények, melyek az érzelmek teleologiai magyarázatával ellentétben állanak: vannak kellemes mérgek és kellemetlen orvosságok. Sokszor ártalmas az, a mi először gyönyört okoz. A felhevült testnek egyelőre jólesik a jég, mert a forróságot és szomjat csillapítja, következményei azonban a szervezetre károsak lehetnek. A mint a hőmérő is — mondják egyesek — csak a jelen hőmérsékletet mutatja, akkép az érzelem is az ingereknek csak a jelen biologiai értékéről tudósít bennünket: valamely édesízü anyag ebben a pillanatban kellemes és a szervezetre hasznos, ha mindjárt nemsokára méregnek is bizonyul. A gyönyör és fájdalom nem próféta, hanem csak az

inger jelen értékének a megmondója. Ez az okoskodás azonban ki nem elégítő, mert a szervezet élete, fennmaradása és továbbfejlődése általában megköveteli, hogy a kellemes a szervezetre tartósan legyen hasznos. S ez a szervezetre rendszerint ható ingerek érzelmi hatásánál valóban így is tapasztalható; az ellenkező esetek a ritkán ható, nem normális ingerek-nél fordulnak elő s inkább kivételeknek tekinthetők.

Nehezebben magyarázható az a tény, hogy a gyönyör és a fájdalom nincsen egyenes arányban az inger biológiai értékének, a szervezetre vonatkozó hasznos vagy káros voltának nagyságával. A legfontosabb szerveknek, pl. a tüdőnek, az agyvelőnek súlyos betegsége vagy sérülése néha igen csekély vagy éppen semmi fájdalmat sem okoz, ellenben csekély biológiai jelentőségű sérülések, pl. a lyukas fog, a köröm beszakítása, mindig erős fájdalommal járnak.

Továbbá vannak érzelmek, melyek nyilvánvalóan nincsenek az ingereknek a szervezetre való hasznos vagy káros hatásával összefüggésben. Bizonyos ételek (pl. osztriga), ha nem ismeri valaki árukat vagy természetüket, nem jól esnek, kellemetlenek; mihelyt azonban árukról tudomást vesz s tapasztalja, hogy evésük az előkelőség prestige-ét kölcsönzi, kellemeseknek tűnnek fel. Sokszor az először nem jóleső étel ízleni kezd, ha megtudjuk, hogy „egészséges“. Ilyenkor az étel valóságos objectív hatása a szervezetre mindkét esetben ugyanaz, a kísérő érzelem azonban ellentétes. Az inger kellemes vagy kellemetlen voltának oka tehát nem kereshető pusztán biológiai jelentőségében.

15. Az érzelmeket teljesen subjektív természetük-nél fogva sokkal nehezebb *osztályozni*, mint az érzeteket. Az elméletileg helyes és természetes *osztályo-*

zási alap az érzelmek minősége lenne, úgy, ahogy az érzeteknél ezek minősége. Ámde az érzelmek minőség-fajainak pontos ismertetőjelek alapján való megállapítása úgyszólván lehetetlen: a két főminőségen, a gyönyörön és a fájdalomon kívül az érzelmek minőség-árnyalatainak száma határtalan (v. ö. III. köt. 185. l.). Ezért az osztályozási kísérletek rendesen nem magukat a tiszta érzelmeket veszik alapul, hanem azt az *egész* élményt vagy élménykapcsolatot, melynek maga az érzelem csak egyik mozzanata.

Az érzelmeknek régi s ma is legelterjedtebb osztályozása szerint vannak *érzéki* és *szellemi* érzelmek. Az előbbiek az érzéki érzetekhez, az utóbbiak pedig a nem-érzéki tudatműködésekhez és tartalmakhoz fűződnek. Első pillanatra ez az osztályozás nagyobb nehézség nélkül keresztülvihetőnek látszik. Ha a kék égboltot szemléljük, a madarak csicsergését halljuk, izletes ételt kóstolunk, virágot szagolunk, kellemes érzelmünk támad, mely az érzéki benyomással kapcsolatos. Az *érzéki* érzelmek a szemléletek érzetelemeihez kapcsolódó érzelmek. Minthogy pedig a képzettartalmak részben az érzetelemek reproductiói, az ezekhez fűződő érzelmek is „érzékieknek“ minősíthetők. Egy jó lakomát valaki oly élénken fölidézhet emlékezetében, hogy az eredeti ízekkel kapcsolatos érzéki érzelmek s ezek testi kísérőjelenségei is újra fölléphetnek („nyálá csurog“).

Ha egy szobrot, épületet vagy festményt látunk, zenedarabot hallunk, a föllépő aesthetikai érzelmeket nem számítjuk az érzéki, hanem a *szellemi* érzelmek közé, jöllehet a látáshoz vagy a halláshoz fűződnek. S ebben rejlik a jelzett osztályozás ellenmondása: az aesthetikai érzelmek egy része érzéki adatokhoz fű-

zódik, mégis a „szellemi“ érzelmek közé szokás sorozni őket. Ez mindenesetre az egységes osztályozási alap hiányát mutatja; azonban magát az osztályozást azért nem kell elvetnünk, mert az aesthetikai élvezetben is kellő elemzéssel különválaszthatjuk egyrészt azokat az érzelmi mozzanatokat, melyeket a pusztá érzéki elemek keltenek, másrészt azokat, melyek a tárgyi jelentéshez vagy a tudat nem-érzéki actusaihoz fűződnek. A mikor pl. egy díszítmény szemlélete alkalmával gyönyörérzésünk támad s ez lényegében azonos marad, ha a díszítmény vonalainak színei változnak is, akkor joggal föltehetjük, hogy az aesthetikai érzelmet nem maguk a színérzetek keltik. Ha ellenben egészen különböző nemű és alakú tárgyak, melyek csak abban egyeznek meg, hogy világoskékek, egyformán tetszenek, akkor természetes az a föltevésünk, hogy a tetszés érzelme a színérzethez fűződik s így „érzéki“ érzelem.

A szellemi érzelmek oly bonyolult, annyi finom egyéni árnyalatot mutató lelkiállapotok, hogy további „természetes“ osztályozásuk a psychológiának egyik legnehezebb s kielégítő megoldást eddig éppen nem nyert kérdése. A psychologiai fogalomalkotás nem merítheti ki a mérhetetlen sok egyéni érzelmi árnyalatot; itt a művészi kifejezés számára határtalan terület nyílik. Jóllehet bizonyos érzelmi állapotokat ugyanazzal a névvel jelölünk meg (hiúság, gőg, önérzet, rokonszenv stb.), ez a név csak az érzelem-fajt symbolisálja, melynek keretén belül az érzelem a legnagyobb és leggazdagabb egyéni változatokban nyilvánulhat meg.

A következő hagyományos felosztásnak csupán az áttekinthetőség elérése a célja. Eszerint azon tudat-

mozzanatok alapján, melyekkel érzelmeink kapcsolatosak, megkülönböztetünk *aesthetikai*, *értelmi* (logikai), *erkölcsi* (ethikai) és *vallásos* érzelmeket.

16. A modern lélekbúvárlat az *aesthetikai* érzelmeknek elemzésére aránylag sokkal nagyobb figyelmet fordított, mint az érzelmelek többi fájának vizsgálatára. Ennek részben az az oka, hogy az *aesthetikai* érzelmelek aránylag egyszerűbb formákban is jelentkeznek, mint az *erkölcsi*, *értelmi* vagy *vallásos* érzelmelek s hogy elemi formáikra a kísérleti módszer is alkalmazható. A kísérleti irányú *aesthetika* nyomon követte a kísérleti módszerű lélekbúvárlat fejlődését. *G. Th. Fechner* az addigi *speculativ* iránynyal (*Aesthetik von oben*) szemben a megfigyelésen és kísérleten alapuló tapasztalati *aesthetika* (*Aesthetik von unten*) egyedüli jogosultságát hangsúlyozta.

Fechner s követői elsősorban az *aesthetikai* tetszés *elemi* érzelmeit tették kísérleti vizsgálat tárgyává. Az első vizsgálat az *arany metszésre* vonatkozott. *Zeising* ugyanis már előbb azt találta, hogy mind a műalkotásokon, mind az ember, állatok, növények, kristályok alakjában, sőt a zenei harmóniában is az *arany metszés*, mint legjobban tetsző *aesthetikai* alarány uralkodik. Az *arany metszés* egy vonalnak az a felosztási aránya, melynél az egész vonal úgy viszonylik a nagyobbik részhez, mint ez a kisebbhez (számokban kifejezve: 5:8, vagy 8:13, vagy 13:21 stb.). *Fechner* vizsgálatai (pl. *Holbein Madonnáján*) nem mindenben erősítették meg *Zeising* állítását. Így jutott arra a gondolatra, hogy a tetsző formák *elemi* arányait ne a bonyolult műalkotásokon, hanem egyszerű alakzatokon, derékszögű négyszögeken, kereszteken, ellipsziseken tanulmányozza. Ebben az esetben

ugyanis elesik minden zavaró mellékgondolat vagy más-nemű érzelem, mely a dolgok céljára vagy egyéb tartalmi mozzanatára vonatkozik s így az érzékileg tetsző aesthetikai alap-arány, mint ilyen, tisztán jelentkezik. Hogy ezt megtalálja, sok egyén elé különbözőkép beosztott vonalakat, különböző oldal-arányú derékszögű négyszögeket stb. helyezett s azokat a kedvező és kedvezőtlen ítéleteket följegyezte, melyek az egyes arányokra estek. A szépségítéletek statisztikájának megállapításában háromféle módon járt el: a kísérleti személyekkel a részeknek vagy oldalaknak azt az arányát kerestette ki, mely nekik a legjobban tetszett (választás módszere); a részek vagy oldalak arányát addig változtatta (pl. egy kereszt függőleges vonalán a keresztező vízszíntest addig tolta), míg a felső és alsó rész legszebb viszonya jött létre (keletkeztetés módszere); végül nagyszámú mérést eszközölt a használatban levő s tetsző formákon: keresztteken, könyvtáblákon, levélpapirosokon és borítékokon, tárczákon, ablakokon, szekrényeken, ajtókon, asztalokon, képrámákon, névjegyeken, téglákon. Vizsgálatai szerint a négyzet s a hozzá közelálló derékszögű négyszögek nem tetszenek, az aranymetszés s a négyszögeknek ezt megközelítő oldal-aránya tetszetősebb. Vonalaknál a symmetrikus beosztás jobban tetszik, mint az aranymetszés; keresztteknél a függőleges vonal részeinek legkedvezőbb aránya 2:1.¹

Fechner módszereit a későbbi kutatók megjavították, s részben más eredményekre is jutottak.²

¹ *G. Th. Fechner: Zur exper. Aesthetik. 1871. Vorschule der Aesthetik. 1876. (2. kiad. 1897.).*

² *L. Witmer: Philos. Studien. 1894. 9. köt. J. Segal: Beitr. z. exper. Aesthetik. Arch. f. d. ges. Psychol. 1906. 7. köt.*

Eszerint a vonalbeosztásoknál a symmetria épp úgy tetszik, mint az aranymetszés és az ezt megközelítő arányok, ellenben a symmetriához közelálló arányok különösen kellemetlenek, mert téves symmetriának tűnnek fel. Négyyszögeknél a *látszólagos* négyzet, továbbá a derékszögű négyyszögek az aranymetszés oldal-arányaival vagy ezt megközelítő arányokkal tetszenek, míg a valóságos négyzet visszatetsző (Fechner azt a geometriai-optikai csalódást, mely szerint a négyzet oly négyyszögnek *látszik*, melynek magassága nagyobb, mint az alapja, még nem vette figyelembe. V. ö. II. k. 90. l.).

A Fechnertől megindított kísérleti módszerű aesthetika, mely voltaképen a psychologia egyik fejezete, az *elemi* aesthetikai benyomásoknak és érzelmeknek mind nagyobb számát teszi vizsgálat tárgyává. Azért tűzi ki elsősorban az *elemi* aesthetikai érzelmeknek pontos leírását, mert ezeknél az aesthetikai tetszésbe kevésbbé vegyülnek tisztán egyéni mozzanatok, ellenben a műalkotások élvezete már szükségképen telve van tisztán egyéni és a tartalomhoz fűződő elemekkel. A kísérleti vizsgálat azonban csak bizonyos határokig érhet. A laboratóriumban ugyanis alkalmazhatók ugyan olyan ingerek, melyek a szépnek, rútnak, komikumnak érzelmeit keltik, de már pl. a fönségesnek vagy tragikusnak érzelmeit kiváltó ingerekkel itt alig rendelkezhetünk. A kísérleti aesthetikának egy másik nehézsége az érzelmi alkalmazkodás (adaptatio) tényéből ered; a gyakori ismétlés folytán ugyanis kísérlet közben az érzelem eltompul s a közönyösség állapotába megy át.

Az *elemi aesthetikai érzelmek* elsősorban a látás és a hallás érzéki adataival kapcsolatosak. Azonban az úgynevezett *alsóbbrangú érzékek* érzeteitől sem

tagadható meg bizonyos aesthetikai érzelmi hatás, különösen a „természeti szép“ élvezetében, a mikor a valóság szépségét közvetlenül s nem a művészet alkotásain keresztül éljük át. Egy téli táj élvezetéhez például valósággal hozzátartozik a hideg, melynek frissítő benyomása a hófödte mező szemléletével összhangzó egészbe kapcsolódik össze. Egy kert aesthetikai hatásába beletartozik a levegőnek arcunkat gyöngén érintő fuvalma s a virágok illata; élvezetünk csökkenne, sőt megszűnnék, ha a valóságból mindezek a benyomások, melyek egy festmény szemlélete alkalmával esetleg zavaró s kellemetlen hatásúak, hirtelen eltűnnének. A természeti szép az alsóbbbrangú érzékek részvételét is megköveteli, míg a művészi szép kizárja vagy legalább is egészen csekély területre korlátozza.¹

Még a *tapintási* érzék is közvetíthet aesthetikai hatásokat: a képzőművészet remekeit a vakok is élvezik, persze nemcsak a puszta tapintáshoz, hanem a tapintott tárgy tartalmához fűződő érzelmek alapján is. „Sokszor azt kérdezem magamban — írja Keller Helén, a vak, siket és néma leány — vajjon a kéz nem jobban tudja-e fölismerni a szoborművek szépségeit, mint a szem? Nekem úgy tetszik, hogy a vonalak és hajlások csodálatos rhythmusát sokkal jobban lehet kitapintani, mint látni . . . Az istenek és hősök szobrán épp úgy fölfedezem a gyűlöletet, bátorságot és szeretetet, mint az élő arczon, ha módomban áll megtapintani. A Diana mozdulatán megérzem az erdő szabadságát és kedvességét s azt a szellemet, a mely megszelídíti az oroszlánt és lecsillapítja a legvadabb szenvedélyt is. Az én lelkem gyönyörűséggel

¹ W. Wundt: Grundz. d. physiol. Psychol.⁶ 3. köt., 129. l.

telik el Venus nyugodtságán és bájos hajlásain. A Barré-féle bronzszobroknál ki tudom olvasni a művész titkait.¹ Az alsóbbbrangú érzéki benyomások aesthetikai hatása azonban rendszerint nem önállóan, hanem csak a látás és hallás benyomásainak kiegészítéseképpen jelentkezik, sőt ha nagyon előtérbe lép, az utóbbiakat zavarja.

Wundt a látáshoz és halláshoz fűződő elemi aesthetikai érzelmeket két csoportba osztja: olyanokra, melyeknél a közvetlen aesthetikai hatás az érzeteknek minőségi viszonyán alapul, ezek a *harmóniaérzelmek* (színharmónia és hangharmónia); és olyanokra, melyeknél a szép érzelmek az érzeteknek térbeli és időbeli föltételeihez kapcsolódik, ezek az *arányérzelmek* (alakérzelmek és rhythmus-érzelmek).²

A *színharmónia* érzelmének kiváltása a színek kellő combinációján alapszik. Leghatékonyabban keltik fel a harmónia érzelmét az ellentétes színek, vagy a melyek az ellentét viszonyához közel állanak. A hasonló színek összetétele ellenben kevésbé tetsző. Különböző világosságú színeknél a világosságellentét kellemes. A kevésbé telített színeket a kellemesség szempontjából elébe helyezzük az egészen telített színek combinációjának. Két szín kellemetlen combinációja tetszővé válhatik, ha egy megfelelően választott színből keskeny csíkot iktatunk közbe (közvetítő szín), vagy ha az egyik összetevő színt keskenyebbre vesszük, mint a másikat.

A *hangharmónia* kérdésével részben már a consonantia tárgyalása alkalmával foglalkoztunk (I. 322. l.).

¹ Keller Helén Önéletleírása. Ford. Boros György. 1905. 196. l.

² W. Wundt: Grundz. d. physiol. Psychol.⁶ 3. köt. 135. l.

A hangharmónia egyébként korok, fajok s a kultúra fejlettségi foka szerint változik. A harmónia-tetszés modern fejlődésének az az iránya, hogy mindinkább a disharmónia felé közeledő összhangzások tetszenek. Ezt a tényt egyesek a modern élethangulat ideges nyugtalanságából magyarázzák.

A *tér* arányérzelmei az *alakérzelme*k. Az alakérzelmeket kiváltó feltételek közül legfontosabb az *alakok tagolása* és a *határolóvonalak* menete. Az alakérzelmek keletkezésében nagy szerepük van a látással járó izomérzeteknek. Valamely alakzat ugyanis akkor tetszik, ha vonalait átlag könnyű és mérsékelt erejű szemmozgással kísérhetjük. Ilyen a hullámvonal, melyet a 18. század közepén Hogarth abszolút szépségvonalnak nevezett. Az alakoknak szimmetrikus és az aránytetszés szerint való tagolása általában tetszik.

Az *idő* arányérzelmei a *rhythmusérzelme*k (a rhythmusra nézve v. ö. II. 133. l.). Az időben egymásután következő egynemű egységek szabályszerű visszatérését, a rhythmust, kellemes érzélem kíséri. Lelki életünknek egyik fontos sajátossága, hogy az érzéki benyomások és mozgások sorozatát egységekre tagolva, rhythmikusan, fogja fel. A rhythmikus egységek azonban, melyekhez kellemes érzelmek kapcsolódnak, bizonyos határok közé vannak szorítva. A benyomásokat ugyanis nem választhatja el akkora időköz, hogy az előző benyomás már feledésbe menjen akkor, a midőn az új föllép, másrészt a benyomások oly gyorsan sem következhetnek egymásután, hogy világosan meg ne különböztethessük őket. A rhythmus-érzélem nemcsak a hangbenyomásokhoz fűződik. Az ember járása alkalmával például a tapintás-, izület- és izomfeszültségi érzetek is rhythmikus egységekbe

kapcsolódnak. A mozgásrhythmusnak a hangrhyth-mussal való kapcsolata a főtényező abban a gyönyör-ben, melyet a táncz okoz. A pusztá fénybenyomások szabályszerű egymásutánja is rhythmusérzelmeket kelt.¹ Minthogy e szerint a rhythmusérzelmek az érzeteknek szabályszerű egymásutánját *általában* kísérik, magya-rázatukat is nem egyetlen érzetoształynak (a hang-érzetének) föltételeiben kell keresnünk, hanem a szer-vezet általános sajátosságában. Az életfolyamatoknak, a lélekzésnek, szívverésnek s helyváltoztatásnak le-folyása rhythmikus természetű, azaz emelkedések és esések szabályszerű váltakozása. Az életfolyamatok-nak ebben az áttekinthető tagolású lefolyási formái-ban kell feltételeznünk a rhythmusélmények physio-lógiai alapját.

Már az elemi aesthetikai érzelmek olyan szemlé-letes tartalmakhoz fűződnek, melyek valami szempont-ból egységbe foglalódnak össze. A *sokfélének egységes összefoglalása* Aristoteles óta az aesthetika ősi psy-chologiai elve. Az aesthetikai tetszés megköveteli ugyan a benyomások bizonyos *változatosságát*, külön-ben az egyformaság, üresség, szegénység kellemetlen érzelme támad, de azt is követeli, hogy a benyomások ne össze-vissza váltakozzanak, hanem az érzetek szem-léletes sokféléje *egységbe* kapcsolódjék, vagyis a színek, hangok s alakok *rendezett* sokasága legyen, mert kü-lönben a szétszórtság, összefüggéstelenség vagy éppen az ellenmondás visszatetsző benyomása támad. Az olyan épület, melyen a formák minduntalan változnak, nem tetszik; ellenben ha a formák sokfélesége mellett

¹ K. Koffka: Experimental-Untersuchungen zur Lehre vom Rhythmus. Zeitschr. f. Psychol. 1909. 52. köt. 1—109. l.

egy stilusnak következetes alkalmazását látjuk, a sokféleségnek ez az egysége tetszik. Az egyes részek tehát nem csupán önmagukban keltenek érzelmet, hanem egymáshoz való viszonyuk, egyidejű vagy egymásutáni kapcsolatuk módja által is. A magukban legpompásabb színek nagyon disharmónikus képet, viszont a magukban teljesen közömbös alakzatok kellemően rendezve, elragadó díszletet alkothatnak. Bizonyos formák sokféléje már azért kellemes, mert az egyes formák különféleségük daczára valami szempontból *egy egészbe* kapcsolódnak, *egységet* alkotnak, mely az egyes tagok különállóságát megszünteti. Az olyan egység azonban, mely túlságosan egyszerű és tagolatlan, unalmas. Azoknak a szemléleteknek sokféléje jár együtt fokozott aesthetikai gyönyörrel, melyben a kisebb egységek nagyobb egységekbe vannak foglalva, ezek még nagyobbakba és így tovább (pl. egy gótstilusú palota homlokzata, díszkertek, symphonia). A sokféleségnek ez az egysége nem logikai-fogalmi természetű (az ilyen egység értelmi érzelem forrása), hanem tisztán szemléletes összefüggés, melyet nem a fogalmi gondolkodás, hanem a szemléletes képekkel működő képzelet alkot meg.

Minden szemléletünk át meg át van szöve önkénytelenül reproducált *képzettartalmakkal*. Nemcsak az éppen szemlélt érzéki tartalmakhoz, formákhoz és arányokhoz, hanem a velük együtt fölidézett képzet-tartalmakhoz is kapcsolódnak érzelmek, melyek az előbbiekkal természetesen egységes egésznek alkotnak. Az aesthetikai benyomásban tehát kétféle tényezőt különböztethetünk meg: először az érzéki adatokat, ezek a *közvetlen tényezők*; másodsor azokat a tartalmakat, melyekkel az érzéki adatokat kiegészítjük,

ezek a *közvetett* vagy *associatív tényezők*. Az utóbbiak adják meg a tárgyaknak mintegy a „szellemi színezetét“, ezek kölcsönzik a dolgoknak valósággal azt a jelentőséget, mellyel számunkra bírnak. A kétféle tényező különbsége szépen világítható meg *Fechner* példájával. Látok egy narancsot s egy szakasztott ugyanolyan festésű és alakú fagolyót. Ha tudom, hogy az egyik csak fagolyó, akkor a narancs tetszik, ellenben a festett fagolyó az utánczott gyümölcs kellemetlen benyomását kelti bennem. Minthogy mind a kettőnek külseje azonos, nyilvánvaló, hogy az aesthetikai tetszést a narancsnál csakis azok a *képzetek* kelthették, melyek a narancs szemléletével „*associálódnak*“, pl. a narancs illatának és ízének odagondolása, Itália derült világára, a narancsfa sötét lombjára való emlékezés stb. Ebben a benyomásban tehát az aesthetikai tetszés nem az objectív érzéki adathoz, hanem az ezt kiegészítő, associatív tényezőkhez kapcsolódik. Miért tetszik jobban, ha a gyermek arca piros, semmint ha sápadt? A tetszés alapja kétségkívül nem pusztán a vörös színben rejlik, mert hisz az orr vörös színe nem tetszik. Az arcz piros színe nem annyira az érzéki, közvetlen benyomás alapján tetszik, hanem az egészségnek, örömnék, virágzó életnek ehhez kapcsolódó képzei miatt; a piros orr hasonlóképen nem az érzéki benyomás miatt visszatetsző, hanem azért, mert önkénytelenül az iszákosság jelének fogjuk föl.

Ez természetesen nem zárja ki, hogy az érzéki benyomások, mint ilyenek, associatív tényezők nélkül is aesthetikai érzelmeket váltsanak ki. Bizonyos formák, színek, hangok s ezek kapcsolatai — a hozzájuk fűzhető értelem, jelentés, cél képzetére való minden tekintet nélkül is — közvetlenül ébreszthetnek tetszést

vagy nemtetszést. Minden associatio hiányában is valamennyiünknek jobban tetszik a tiszta telített vörös vagy kék, mint a piszkos és fakó; jobban tetszik a vörös és kék színek összetétele, mint a sárgáé és zöldé; jobban tetszik a szabályos, mint a szabálytalan forma. Ha azonban a színhez vagy formához még képzetek is kapcsolódnak, az ezekkel együttrezgő érzelmek a benyomás természetét erősen módosítják. Mennyire változatos pl. az emberi test formáiban való gyönyörködés azon képzetek szerint, melyek a test szemléletével esetleg együtt jelentkeznek! „Az emberi test — mondja *Rodin* — erejével vagy bájával a legváltozatosabb képzeteket támasztja. E pillanatban virághoz hasonló, a törzs hajlása a virág szálát utánozza, a keblek, a fej mosolya, az üstök bozontos-sága a szirmok terjengésének felel meg. A másik pillanatban hajlékony folyondárt juttat eszünkbe, vagy finom és merész hajlású cserjét: „Láttadra — így szól Odysseus Nausikaához — azt hiszem, hogy azt a delosi pálmát látom, mely Apolló oltárához közel hatalmasan szökell a földről az égnek.“ Máskor meg a hátrahajló emberi test rúgónak látszik vagy szép íjjnak, melyről Eros láthatatlan nyilakkal czélozgat. Máskor megint olyan, mint egy urna. Gyakran ültetem földre egy-egy modellt s meghagytam neki, hogy fordítson hátat és kezét-lábát nyújtsa előre. Ebben a helyzetben csakis a hátnak a derék felé keskenyedő és a csípő felé szélesedő körvonala látszik, úgy hogy egy ritka szép hajlású vázához hasonlít, oly amphorához, melynek fala a jövőendő életét rejti magában.“ (Rodin i. m. 62. l.)

Az associativ tényezőnek szerepét bizonyos szempontok korlátozzák. Így elsősorban — a mint erre

*Külpe*¹ rámutatott — az associatív tényezőnek a közvetlen tényezővel *egységet* kell alkotnia. Ha pl. egy kép, melyet szemlélek, egy másik, hozzá hasonló képre emlékeztet, vagy arra a helyre, ahol először láttam, akkor érdeklődésem megoszlik, vagy az eredeti tárgyról eltérül. Ha az a symphonia, melyet most hallok, egy tájképet vagy egy hadijelenetet idéz föl, akkor az az energia, mellyel a symphonia zenei kibontakozását kísérem, megcsökken vagy veszendőbe megy. Az associatív tényezőnek tehát alá kell rendelődnie az *egész* főérdekének. Az érdeklődés egysége minden élénkebb aesthetikai viselkedésnek nélkülözhetetlen föltétele. Az *érdeklődés egységének elve* egyébként természetszerűen felel meg a *sokféleség egysége elvének*, melynek jelentőségét fönnebb hangoztattuk; a két elv pszichologiai rokonsága nyilvánvaló.

Hogyan jelentkeznek az aesthetikai érzelmek az első közvetlen összbenyomás alkalmával s hogyan a tüzetes szemlélet, a tárgyba való belemélyedés után? Mi a különbség a műélvezés e két szakasza között? Hogyan függnek az aesthetikai érzelmek a képzelet működésétől? Mi a különbség a művészetileg képzett s a művészetileg képzetlen egyén aesthetikai benyomása között? Mennyiben kapcsolódik az aesthetikai érzelem a formához s mennyiben a tartalomhoz? Hogyan ismétli a műélvező az alkotó művész képzeleti és érzelmi munkáját? Mi az aesthetikai érzelmek eredete: vajjon az életenergiák fölöslegéből származnak-e? Hogyan jó létre a fönséges, a tragikum,

¹ O. Külpe: Über den assoziativen Faktor im aesthetischen Genuss. Vierteljahrsschrift für wissensch. Philosophie. 1900. 23. köt.

a komikum és a humor élménye? Mennyi az egyéni s mennyi a társadalmi elem az aesthetikai élményekben? Mik a művészet lelki forrásai, a műalkotás személyes és személytelen indítékai? — mindezek teljesen *psychologiai* természetű kérdések ugyan, tüzetes elemzésük azonban a tudományok birodalmának ma érvényes térképe szerint nem a psychologia, hanem az *aesthetika* tartományába tartozik.

Az aesthetikai élményeknek itt még csak egy fő jellemző vonását emeljük ki: az *érdeknélküliséget*. Pompás gyümölcsök, új ruhák, alkalmas szerszámok gyönyört okoznak illatuk vagy formájuk miatt; de ezenkívül — és pedig elsősorban — egy rajtuk kívül fekvő cél miatt is; életem fönntartása követeli őket, éppen ezért vágyam támad, hogy bírjam őket, sőt, hogy többet bírjak belőlük. Ha műalkotást szemlélek, életérzésem ekkor is fokozódik, ez is valami módon önkifejtésemet előmozdítja, de másképen: csak mint tiszta öröm jelentkezik, melyet a műalkotás gazdag formája és tartalma kelt. Közönséges értelemben egy képpel, szoborral vagy költeménnyel semmit se akarok tenni: nem akarhatom megenni, mint a gyümölcsöt, sem felhúzni, mint a ruhát, sem használni, mint a szerszámot; ezek csak gyönyörködtetnek, s amikor ezt teszik, nem olyan valami távolabbi célért, mely a vágy irányában rejtőzik. Céljuk önnönmagukban van. Ez az öröm nyugodt, nincsen az a sajátos mellékíze, mely az élet fenntartásszerű cselekvéseit kísérő gyönyört jellemzi. *A műalkotás gyönyörködtet, anélkül, hogy vágyat ébresztene.* Gyönyörködünk benne, anélkül, hogy bírni akarnánk. Ez a vágnélküli gyönyör, ez a kívánságmentes öröm az igazi *aesthetikai tetszés*.

Ez az, a mit Kant „érdeknélküli tetszésnek“ neve-

zett. A kifejezés nem egészen szerencsés, mert az érdeknélküli tetszés ellenmondást tartalmaz: ha ugyanis valami tetszik, akkor már nem vagyok közönyös, hanem érdeklődő és érdekelt. E kifejezéssel Kant egyrészt arra akart utalni, hogy az aesthetikai tetszés nincsen vonatkozásban a kívánsággal, a vágygyal, mert a szép dolgot nem kívánjuk, a míg tisztán aesthetikailag élvezzük, ha pedig már kívánjuk, akkor megszűnt a tiszta aesthetikai élvezet; másrészt arra, hogy az aesthetikai élvezetnél nem törődünk a szép tárgy valóságával: mintegy belemerülünk a szép tárgy tiszta szemléletébe s nem kérdezzük, vajjon a tárgy csak a képzelet terméke-e, vagy pedig valóságos dolog? A fő, hogy a tárgy bizonyos kellemes érzelmeket gerjesszen bennünk. Ezeken alapul aztán ízlésítéletünk.

Az aesthetikai élvezés, mint a dolgok érzéki formájában való érdeknélküli gyönyörködés csak hosszabb fejlődésnek, különösen a művészi nevelésnek eredménye. A *kisgyermek* gyönyörködik ugyan a tarka színekben, képekben, az ének, zene és vers rhythmusában, de nem érdek nélkül: rendszerint *vágyik* is az után, a mi neki tetszik, mindjárt meg akarja fogni s bírni a tarka és csillogó tárgyakat. A fényes kirakatok tárgyait bámulva nemcsak azt mondja, hogy szépek, hanem rögtön hozzá is teszi: de szeretném, ha az enyémeek volnának! A kisgyermek élvezete továbbá azért sem nevezhető még aesthetikainak, mert elsősorban nem a formára, hanem a *tartalomra* vonatkozik. Ha képeskönyvet forgat vagy mesét hall, nem a forma gyönyörködteti, hanem a tartalom, melynek teljesen átengedi magát. Ez az elsősorban a tartalomra irányuló érzelmi viselkedésmód marad nála isko-

lás korában is uralkodó. Újabban többen tüzetes kísérleti vizsgálat tárgyává tették¹ az iskolásgyermeknek *a képekre vonatkozó aesthetikai ítéletét*. Ezekből a vizsgálatokból kitűnt, hogy a tanulók aesthetikai ítélete teljesen különbözik a felnőttekétől s aránylag lassan fejlődik. Különbféle aesthetikai természetű képeket íteltettek meg a gyermekekkel, vajjon melyiket találják szépnek és miért? Az eredmény az, hogy csak a leg-ritkább esetben kapcsolódnak a gyermekek ítéletei a művészi előadás formai elemeihez, majdnem mindig az ábrázolt tartalomhoz fűződnek. Ez azért is jellemző, mert éppen ilyenek a műveletlen felnőttek naiv aesthetikai ítéletei is: nem magára a *műalkotásra*, hanem az ábrázolt *tartalomra*, *mint ilyenre* vonatkoznak. A formai-aesthetikai mozzanatok élvezése a művészi nevelés eredménye. Az egyéni eredeti tehetség természetesen itt is nagy szerepet játszik. Némely kisgyermek, ha zenét hall, néma elragadtatásba esik, vagy a színek és világosságok finom összhangján rendkívül élénk gyönyört érez: vannak született muzsikusok és festők.

17. A gondolkodás helyességének, a gondolat-tartalmak világosságának, érthetőségének, evidentiájának és áttekinthetőségének átélését gyönyörérzelem, a sikertelen vagy ellenmondó gondolkodó tevékenységet pedig kínos érzelem kíséri. Az ilyen érzelmeket *értelmi* vagy *logikai érzelmeknek* nevezzük. Ha gondolkodásunkban minden összevág, egységes egészbe illeszkedik, ha a gondolatokat sikerül áttekinthető összefüggésbe, mintegy architektonikus egységbe, rendszerbe foglalnunk,

¹ E. Meumann: Ästhetische Versuche mit Schulkindern. Zeitschr. f. experim. Pädagogik. 1906. 3. köt.

az értelmi kielégülés öröme tölt el bennünket. Ellenben, ha gondolataink nem egyeznek meg tárgyukkal, vagy egymással ellentétben állnak, ha összefüggéstelenek maradnak s nem sikerül szétszórtságukból logikai egészbe foglalnunk őket: az ellenmondás, összefüggéstelenség vagy következtelenség kínos és nyugtalanító érzelme támad. Az emberiség értelmi haladásának legfőbb hajtóereje, az igazi *fermentum cognitionis*, mindenha az ellenmondás és érthetlenség nyugtalanító, sőt gyötrő érzelme volt.

A gondolkodás helyességéről vagy helytelenségéről való meggyőződés élménye, a bizonyosság és bizonytalanság érzelme egyének szerint tipikus különbséget mutat. Az egyiknél a bizonyosság érzelme gyorsan és határozottan támad, a másiknál nagysokára vagy egyáltalán nem lép föl, az egyiknél a hit könnyen a bizonyos tudás természetét ölti föl, a másik minden ismeretet csak ideiglenes föltevésnek érez: amaz dogmatikus, emez skeptikus természet. Az utóbbit, ki az ellenmondásnak, összefüggéstelenségnek, a tudás mindig féligkész és töredékes voltának tudatában van, a problémákkal szemben való tehetetlenségnek, a tudás elégtelenségének és bizonytalanságának kínzó érzelme tölti el. Minél több ismeretre tesz szert, annál jobban érzi az ismerésnek végeességét, a világ mérhetetlenségével szemben aránytalanul szűkös és határolt voltát: a tudás maga sohasem elégíthet ki. Ezért panasz-kodik *Byron* pessimista Manfrédje:

„ . . . a legtöbbet tudó,
Ez sinyli azt a bús valót leginkább,
Hogy nem az Élet fája a Tudásé.”

„ . . . a tudás

Nem boldogság s a tudomány csak annyi,
Hogy megcserélik a tudatlanságot
Egy más fokú tudatlansággal.“

Manfréd I. 1. és II. 4.

Általában az értelmi érzelemnek kétféle formája van: *dinamikus* és *statikus*. A *dinamikus* értelmi érzelem az ismeret megszerzésével jár s abból fakad, hogy elménk tevékenységet fejt ki: a mint szerveink gyakorlása jólesik, akkép gondolkodásunk sikeres tevékenysége is. Az ismeret után való törekvés olyan, mint a vadászat: itt a vad az igazság. Az igazi vadász nagyobb gyönyörűségét találja a vadászat esélyeinek ingereiben, mint magában a zsákmányban. Az igazság legtöbb bűvárának viselkedését is mintha csak Lessing szavai irányítanák: ha választanom kellene a teljesen megismert igazság és az igazság keresésének gyönyöre között, az utóbbi után nyúlnék.

Az értelmi érzelmek már a tudásvágy primitív formájával, az ösztönszerű *kíváncsisággal* kapcsolatosak. Ennek kielégítésével együttjáró kellemes érzelmek a gyermek lelki világának fejlődésében nagy szerepet játszanak. Az ember idegennek érzi magát a világgal szemben: az ismeretlent ismertté törekszik átváltoztatni s ha ez sikerül neki, gyönyört érez, ha nem, fájdalmat s nyugtalanságot. A kiből hiányzik ez a törekvés, az okok nyomozásának lelki szükséglete, az sohasem tehet szert igazi szellemi élvezetre, az mindenkorra philister, *ἄμωσος ἀνὴρ* marad. Szellemi gyönyörök is csak akkor támadnak, ha valami szükséglet kielégítéséhez kapcsolódnak: il n'est de vrais plaisirs — mondja Voltaire — qu'avec de vrais besoins. Az is, a mit közönségesen érdeklődésnek mondunk, a

kíváncsiságnak egy neme, mely önkénytelenül bizonyos fajta tárgyakra (zenére, nyelvekre, számokra stb.) irányul; az ilyenekkel való értelmi foglalkozás gyönyört okoz. A kíváncsiság, érdeklődés, tudásvágy primitív fokon arra irányul, a mi közvetlen hasznot hajt, a mi egyéni jól- vagy rosszullétünkkel, javunkkal vagy kárunkkal függ össze. A fejlődés késői fokán jelentkezik az érdekmentes, önzetlen kutatás korszaka, a mikor a cél tisztán maga az ismerés, mint ilyen, vagyis a tiszta értelmi kielégülés. A tudományok nagy része elsősorban gyakorlati érdeknek köszöni eredetét. Az első geometerek földművelők voltak, kiknek föl kellett mérniök földjüket; az első arithmetikusok a kereskedők, az első astronomusok a hajósok, az első zoologusok és botanikusok az állattenyésztők és földművelők voltak. A gyakorlati érdek lelki indítéka azonban sokszor hátráltatta az emberi tudás fejlődését. Az ember gyakran hasznos ismeretre törekedett, a nélkül, hogy előbb a dolgok természetébe és összefüggésébe fáradságos logikai úton iparkodott volna bepillantást nyerni: a bölcsék köve után kutatott, hogy mindenhatóvá legyen; horoszkópokat szerkesztett, hogy a jövőndőt előre tudja s így a fenyegető veszedelmet eleve elháríthassa. De nem kutatta előbb, vajjon a világ olyan természetű-e, hogy lehetséges benne a bölcsék köve s hogy sorsunk a csillagokban meg lehet-e írva? A gondolkodás fejlettebb állapotában a gyakorlati szempontok, mint közvetlen célok, hátrább szorulnak; az ismerés vágya elsősorban magára a dolgok természetére irányul, egyáltalán nem gondolva azzal, vajjon eredményeinek van-e azonnal gyakorlati alkalmazása vagy sem. A gondolkodó vizsgálódik, hogy értelmi szükségletét kielégítse s ez jólesik neki; gon-

dolkodásának eredményei e mellett esetleg az életet is szolgálják, hasznot is hajtanak. Tudományt valójában csak a tiszta tudásvágy szülhet. A görögök azért tudták megalkotni elsőnek a tudomány eszméjét, mert először éltek át a gyakorlati érdeklődéstől mentes, határtalan tudásvágyat. Nem azért vizsgáldtak, hogy éljenek, hanem azért éltek, hogy vizsgálódjanak. Ha a tudományos gondolkodást nem a tiszta ismeretszerzési vágy termékének fogjuk föl, pszichologiai szempontból örök rejtély marad előttünk a tudományok szüntelen, minden gyakorlati haszontól függetlenül végbemenő haladása; akkor egyszersmind magyarázhatatlan marad előttünk, miért tör a tudomány *minden* igazságra, tekintet nélkül arra, vajjon az embert az igazság ismerete boldogítja-e vagy sem? A pragmatizmusnak, ennek a logikai amerikanizmusnak, a lélek-búvárlat szempontjából nincsen igaza, a mikor az ismerésnek csupán biológiai-oekonomiai indítékait ismeri el, mert a nagy gondolkodók lelki elemzése kétségkívül kimutat olyan motivumokat, melyek nem a gyakorlati-hasznossági érdekekhez, hanem a tiszta értelmi kielégülés törekvéséhez kapcsolódnak. A „tudomány magáért a tudományért“ elv manapság az élettől távol állónak és időszerűtlennek látszik. És mégis egyedül ez a biztosítéka annak, hogy a tudomány az élet gyakorlati irányításában is vezetőszerepét megtartsa. A tudománynak a művészettel közös vonása, hogy éltető erejét mindjárt elveszti, mihelyt csak alkalomszerű céloknak, a *hic et nunc*-nak betöltése sarkallja és irányítja. —

Eddig az értelmi érzelmeknek dinamikus fáját vizsgáltuk, mely az ismeret megszerzésével kapcsolatos s abból származik, hogy elménk tevékenységet

visz végbe. *Statikus* alakjában az értelmi érzelem az ismeret bírásához fűződik s az önérzetnek, az erő s hatalom érzelmének egyik faja: olyan, mint a testi erő, hatalom, gazdagság tudatából fakadó érzelem, csakhogy itt az erőt, a hatalmat, a birtokot a szellemi javak, az igazság ismerete képviseli. Hogy az igazság bírását kísérő értelmi érzelem az önérzettel, az önerő, a hatalom érzelmével valóban rokonságban van, legjobban az bizonyítja, hogy igen könnyen tudásgöggé fajul. Különösen az hajlandó a tudásgögre, a ki éppen először ejtette birtokába az igazságot. Ellenben szerény marad, a ki régóta birtokolja. Rendszerint szerényebb az, a ki sokat tud, mint az, a ki keveset vagy félig, mert az előbbi a tudás korlátait, a megoldandó föladatok körét is jobban ismeri. Innen érthető az ú. n. félműveltek s a gyermekek tudásbeli fölényeskedése s a fiatalembereknek a tudomány terén való túltengő önérzete s kihívó nagyralátása.

A statikus értelmi érzelmek egyik neme az a logikai öröm, mintegy csöndes és subtilis mámor, mely az erős szellemi munkával megalkotott vagy újraélt gondolatrendszernek végső összefoglaló áttekintését, a gondolatlánczolatok összefüggésének egyetlen lelki actusban való egységes átpillantását kíséri. Ez az átgondolás már maga nem kutató, fölfeléhaladó gondolkodás, hanem csak tudata rejlik benne a kutatásnak: mintegy a kész egységes gondolatépület szemlélése, sajátos *contemplatioja*. A túrista fölfelé haladtában először ismert utakon jár, majd a hegy ismeretlen szeszélyes alakulatait mássza meg, míg a csúcstról büszkén áttekinti a megtett utat: így tekint végig egy szellemi actusban az ész is — „*cuncta*

palam habens“ — egy gondolatrendszer megalkotása vagy végiggondolása után a maga munkájára. Ez a contemplatiót kísérő érzélem már nem továbbhaladó, hanem nyugvó, passiv természetű; ez a statikus szellemi élvezet mintegy „az elme szétömlését“, a lélek könnyű és szabad lebegését tárgyai fölött, kíséri. S mi az alapja ennek a gyönyörnek? Az, hogy lelki szükségletből fakad. Kiírthatatlanul bennünk gyökerizik ugyanis az egységre való törekvés, az egységben való látás ősi szükséglete, melynek kielégítetlensége nyugtalanságot, kint, kielégítése pedig természetsszerűen gyönyört okoz.

A tiszta értelmi kielégülés egyike a legintensívebb lelki gyönyöröknek. Minden egyéb gyönyörök és javak (egészség, szépség, barátság, családi érzés) *Aristoteles* szerint csak bevezetők ehhez, mint „az inscenírozás a tragoediához“. Ezért egész hymnust zeng a különben annyira száraz *Aristoteles* a tiszta tudományos szemlélődésnek szentelt életről, a βίος θεωρητικός-ról, melyben a legméltóbban nyilvánul meg az embernek az állatoktól megkülönböztető eszes lényege.¹

18. Az *erkölcsi érzelmek* elsősorban vagy saját én-ünkre, vagy idegen személyekre vonatkoznak. Az előbbieket *autopathikus*, az utóbbiakat *heteropathikus* érzelmeknek nevezzük. Autopathikus érzelmek: önérzet, hiúság, becsvágy, becsületérvzés, büszkeség, dacz, méltóság, gőg, öntetszelgés és ezek ellentétei: alázatosság, szerénység, megadás, lemondás, szemérem, megbánás érzelmek. Heteropathikus érzelmek: rokonzás vagy együttérvzés (együttsszenvedés és együttörülés), bizalom és bizalmatlanság, szeretet és gyűlölet,

¹ *Aristoteles*: *Ethika Nicom.* K. 1177b.

jó- és rosszakarát, becsülés és megvetés, tisztelet és utálat, káröröm, irigység, féltékenység, kajánságérzelmei. Mindezek az erkölcsi érzelmeknek (illetőleg érzületeknek) csak tipikus alakjai, melyeknek különféle árnyalatai a lelki életben kimeríthetetlen gazdagságot mutatnak.

Az erkölcsi érzelmeknek ez a fölosztása inkább csak arra való, hogy az érzelmek keresztül-kasul nőtt sűrűjében valami csapáson haladhassunk; szemünk egy irányban nézhessen, de nem tekinthető ez az áttekintés merevnek és kizárólagosnak. Az autopathikus érzelmek ugyanis nem pusztán az *én*-re vonatkoznak, hanem mindig bennük lappang a *más* személyekre való irányulás is. Az egyénben csakis mint a társadalom tagjában, a mások értékével való önkénytelen összehasonlítás útján, merülhet föl a saját értékének érzelme, az *önérzelmek* valamely faja.

Így a *hiúsághoz* nem elég, hogy magam érezzem, vajjon milyen értékes vagyok, milyen hatalmam van, mit tudok tenni, hanem az is szükséges, hogy ezt mások is lássák, elismerjék, méltányolják, csodálják és dicsérjék. A Robinson elhagyatott és magányos világában nem terem meg a hiúság, a mint nem születethetik meg a becsületérvzés, büszkeség, méltóság s gőg sem. A hiúság csakis a társaséletből ered, mert jómagunknak csodálata azon csodálaton épül föl, melyről hisszük, hogy másokban él irántunk. „Mily szegény volna — mondja Nietzsche — az emberi szellem hiúság nélkül! Így azonban olyan, mint egy jól megtelt és mindig újra megtelő árúraktár, a mely mindenféle vevőket csábít magához. Ezek csaknem mindent megkaphatnak benne, föltéve, hogy az érvényes pénznemet, a *csodálatot*, magukkal hozzák.” (Menschliches, Allzumenschliches).

A hiú eszerint önmagának a *mások* tükrében megpillantott jelentőségét élvezi. Éppen ezért a hiúnak legfőbb gondja, hogy ezeknek a tüköröknek számát minél jobban szaporítsa: minél többen tükrözzék vissza róla azokat a tulajdonságokat, melyekről szeretné, hogy valóban megvolnának benne. Minél hiúbb valaki, annál inkább tolódik át én-je ezekre a tükörképekre, annál kevésbé van lelkének súlypontja saját magában. Én-je mintegy átvándorol másokhoz s ezektől „kivülről” vesz kölcsön értéket a maga számára. A hiú ember sokszor érzi és tudja a maga fogyatékosságait, rútságát, tehetetlenségét, szellemi alsóbbrendűségét: de mások előtt iparkodik ezt eltitkolni, előnyeinek mutogatásával háttérbe szorítani. Innen van, hogy a hiú nő a szépség hiányát fényűzéssel, a hiú férfi a kiválóság hiányát címekkel és érdemrendekkel igyekszik pótolni. Sokszor az alapjában igazságos, de hiú ember magát keményszívűnek és igazságtalannak színleli, hogy az erő benyomását keltse. A hiú olyan tulajdonságokról szól legszívesebben, melyek nála nincsenek meg: a gyáva a bátorságról, a kétszínű az őszinteségről, a lusta a folytonos munkakedvről, a fősvény a bőkezűségről, a rossz bíró a részrehajlatlanságról.

A hiú szereti azokat, a kik csodálják és dicsérik, de nem szereti azokat, a kiket ő kénytelen csodálni. Boldog, ha én-jének jelentőségét mások szemében emelkedni látja, ellenben a legnagyobb gyötrelem és sértés számára, ha e jelentőség csökkenését kénytelen észrevenni. Őszinte s mély fájdalmat érez annak halála miatt, a kiről hiszi, hogy csodálta és becsülte; föllélekzik azonban, ha olyan hal meg, a ki nem sokra értékelte. Folyton azon van, hogy a csodálta-

tásából és dicsértetéséből fakadó gyönyört fokozza s számára új forrásokat nyisson. Szinte az egész társadalmi élet erre van berendezve: az emberek kölcsönösen iparkodnak egymás értékének legalább látszólagos elismerésével gyönyört okozni. A társadalom szinte conventionalis kötelességgé teszi a hiúságot s ennek legyezgetését: ezek a társas életnek mintegy szükséges föltételei. A társas életben ugyanis rendkívül fontos az az értékelés, melylyel egymás felé közeledünk. A hiúság pedig éppen a ránk vonatkozó értékelésnek tudatán alapszik. Ezért oly rokon a becsületérzéssel. A kinek erkölcsi vagy egyéb értékét valaki kétségbevonja, az vagy objectiv bizonyítékokkal ennek a lesujtó értékelésnek alaptalanságát kimutatni törekszik, vagy a sértőt megbüntetni, esetleg megsemmisíteni iparkodik. Itt, a becsületérzéshez oly közelálló hiúságban van a legtöbb párba j pszichologiai forrása.

A hiú a maga tettét vagy alkotását nem közvetlenül, mint a magáét nézi, hanem csak a mások véleményében tükröződve. A költők, tudósok, színészek, politikusok jórésze meg sem kísérli munkájára a saját értékmérőjét alkalmazni, hanem csak arra gondol, hogyan tetszik műve a közönségnek vagy a szakköröknek, mit szólnak hozzá mások? Pedig ez a hiúság gyöngíti a szellemi alkotóerőt. A szellemi munka ugyanis csak akkor egészséges és természetes, ha mintegy belső, önkénytelen ösztön hajtja és vezeti; ellenben mesterségesse válik, mihelyt az egyén tudatosan törekszik arra, hogy magát lehetőleg minden ízében teljesen egyéninek, eredetinek, nagynak, máshoz nem mérhetőnek mutassa. Az igazi alkotás érzelmi titka a teljes odaadás s önzetlen tárgyszeretet;

a hiúság pedig, mivel a mások véleményének tükrével az egyént megosztja, ezek ellensége. A modern, főkép aesthetikai individualismus sokszor jogosan hallhatja Burckhardt szemrehányását: „Originalitással bírnia kell az embernek, nem pedig törekednie rája“.

A nők hiúsága inkább testük és ennek járulécai: a ruha, ékszer, lakásberendezés körül forog. A férfiak hiúsága inkább szellemi tulajdonságokra vonatkozik. Innen érthető, hogy a férfias természetű nők elhanyagolják öltözetüket s inkább szellemi munkájuk (társadalmi tevékenységük, tudós értekezésük, regényük) kiválóságára hiúk. A nőies természetű férfiak viszont inkább a külsőségekhez tapadó női hiúság jellemző vonásait mutatják.

A hiúság már nagyon korán jelentkezik a gyermek érzelmi világában is: a gyermek hiányzó vagy még fejlődésben lévő tulajdonságait készneknek, a meglett emberekéhez hasonlóknak szeretiföltüntetni, magátnagyobbnak, erősebbnek, többnek iparkodik mutatni, mint a milyen. Ha gyöngeségére figyelmeztetik, különösen erős fájdalmat érez; cselekedeteiért a tetszés, elismerés, dicséret különösen jólesik neki és sok bátorítást merít belőle. A „gyermekes hiúság“ közmondásszerű. Már a 2—3 éves gyermek erős haragra gerjed, ha kinevetik, rászedik, vagy nem veszik komolyan, mert ezekben személyének lekicsinylését érzi. —

Az önérzelmeknek a hiúsággal rokon faja a *becsvágy*. A becsvágyó is tiszteltetésre, megbecsültetésre, megcsodáltatásra törekszik, de nem olyan tulajdonságai miatt, melyekről maga is érzi, hogy nincsenek meg, hanem saját értéke miatt, melyről maga is meg van győződve: nem akar kiválónak csak föltűnni, hanem valóban az is akar lenni, saját én-jét objectív

érték hordozójának érzi s ezért igényt támaszt arra, hogy mások nagyra becsüljék. A becsvágyó valami értékes munkát akar mindig végbevinni s ezért mások becsülését kinyerni; a szerint, hogy lelki állapotának súlypontja inkább a tárgyra vagy az én-nek a megbecsülésből származó élvezetére esik, a becsvágy nemes vagy alacsonyrendű. A becsvágy kicsinyessé és nevetségessé válik, ha tárgyának csak a becsvágyó szemében van jelentősége s ez mint félreismert genie az elismerést mindenáron hajszoja.

A becsvágy azonban nemcsak abban különbözik a hiúságtól, hogy a becsvágyó saját értékéről megvan győződve: *tárgyuk* között is különbség van. A hiú mindig *személyi* tulajdonságait iparkodik megcsodáltatni: testi szépségét, előkelőségét, szellemességét, kedvességét, tudását. A becsvágyó mindig valami *tárgyi* kiválóság miatt követel megbecsülést: a kereskedő becsvágyának tárgya a gazdagság, a politikusé a hatalom, a katonáé a győzelem, a paraszté a minél nagyobb földbirtok. A hiúság leginkább olyan területen burjánzik, a hol az egyénnek legszemélyesebb és legsubjectivabb tulajdonsága forog szóban, a hol objectiv értékle mérés alig lehetséges, tehát az irodalmi és a művészeti alkotás terén. Ellenben a becsvágy tárgyának (pl. a kereskedő vagyonának, a politikus kormányzati hatalmának, a paraszt birtokának) értéke rendszerint objective megállapítható valami. De ki merészné ugyanilyen exact értelemben egy novellának, festménynek, szobornak, vagy egy ó-japán porcellánokra vonatkozó tudós értekezésnek értékét megállapítani? Itt az értékesség illúziója, melyben a hiú ringatja magát, hasonlíthatatlanul kevesebb akadályba ütközik, már pedig az illúzió a hiúság igazi meleg-

ága. Innen érthető, hogy a hiúság sehol sem burjánzik oly dúsan és végzetesen, mint az érzékeny költők és művészek, a *genus irritabile vatum*, és a tudósok világában. Mennyi irodalmi mandarin van, sok méltósággal és még több tehetetlenséggel! A művészeti-irodalmi hiúság körébe vág *La Rochefoucauld* éles megfigyelésen alapuló gondolata: „Hiúságunkat jobban bántja, ha ízlésünket, mintsem ha nézeteinket helytelenítik.“

A becsvágy fontossága a lelki életben nyilvánvaló: a becsvágy minden komoly és szívós testi és szellemi törekvés, munka s alkotás rugója. Az emberi cultura fejlődése elgondolhatatlan a becsvágy hajtóereje nélkül. A becsvágy már a lelki fejlődés kezdő szakaszában jelentkezik. A *kisgyermek* lelkében hatalmas becsvágy él: magát igen fontosnak érzi s ez mindig újabb és nagyobb erő kifejtésre sarkallja. Mindenáron meg akar szabadulni a nagyok segítségétől s a maga lábára akar állni. Olyan akar lenni, mint a meglett ember: egyedül szaladni, házat az építőkövekből egyedül emelni, mindent egyedül tenni! Közben azonban vigyáz arra, hogy mások is lássák, mi mindent tud már egyedül megtenni s ezért őt csodálják és megbecsülik. Általában a kisgyermek viselkedését igen sok esetben a másoknál várt vagy elképzelt hatás irányítja: a kisgyermek nagy hatásvadász. Ha pl. igazában fél, magát mégis bátornak tettet, a félelem kifejezőmozgásait elnyomja, hogy erősebbnek, keményebbnek tartsák.

A becsvágynak sokszor sajátos színezetet ad a *hatalomvágy*. A hatalomvágyónak éppúgy szüksége van másokra, mint a hiúnak, azonban nem azért, hogy megcsodálják, hanem hogy becsvágyának, én-je élvez-

zésének *eszközei* legyenek. Én-jét ő is kívülről iparkodik erősíteni, de nem passiv, hanem activ módon; másoknak az ő én-je jelentőségét fokozó viselkedését kikényszeríti: a mások fölött való uralkodásban, erőszakoskodásban találja gyönyörét. Az igazi imperialistikus egyéniség az emberekben csak az ő akarátának végrehajtóit látja. Önmaga értékéről föltétlenül meg lévén győződve, a mások véleményével nem is törődik: csak engedelmeskedjenek, különben gondolhatnak róla, a mit akarnak. A hatalomvágyban már nincs meg a törekvés a megbecsültetésre és csodálatásra, mint a becsvágyban: a caesari személyiségnek csak a hatalom érzése kell: azt teheti, a mi neki tetszik. A hiú ellenben még azoknak véleményétől is függ, a kik fölött uralkodik; a kikről azt hiszi, hogy ő az uruk, voltakép szolgájuk. Nem veszi észre, hogy hatalmának egy részéről már lemondott, mihelyt hatalmát mások véleményétől megerősítve és elismerve akarja látni. Voltak uralkodók, a kiket napközben trónjukon nem lehetett megközelíteni, éjszaka azonban álmukban az utcán s a csapszékekben aggódva figyelték, mi a tömeg véleménye róluk? Trónjuk magaslatán függetlennek iparkodtak látszani alattvalóik értékelésétől s mégis a tömeg véleményének rabszolgái voltak.

A hatalomvágyban már rendszerint bennrejlik a *büszkeség*, mint a hiúság ellentéte: a büszke meg van győződve s érzi, hogy másoknál többet ér, nem úgy, mint a hiú, a ki ilyen meggyőződést csak kíván másokban kelteni. „A büszkeség tehát — mint Schopenhauer mondja — önmagunknak *belülről* kiinduló, tehát közvetlen nagyratartása; a hiúság ellenben az törekvés, hogy ilyenre *kívülről*, tehát közvetett

módon tehessünk szert.“ Éppen ezért a hiúság beszédessé, a büszkeség hallgataggá tesz. A büszkeséget bizonyos aristokratikus némaság, „a távolság pathosa“ jellemzi. A büszkeség abban is megnyilvánul, hogy a mit az ember esetleg magáról elmond, nem tűri, hogy ugyanazt más mondja. *Cyrano de Bergerac* büszkesége a vad csipkelődésekre így fakad ki:

„Je me les sers moi-même, avec assez de verve,
Mais je ne permets pas qu'un autre me les serve.“

„Mert magamat kigúnyolom, ha kell,
De hogy más mondja, azt nem tűröm el.“

Rostand.

A hiú nem válogat abban, hogy ki dicsérje, ki fejezze ki előtte csodálatát; a büszke visszautasítja a jelentéktelenek dicséretét, a kicsiny dolgokban való kitüntetést. Kitér a tömeg tetszése elől, legfőljebb csak a legkiválóbbak kedvező ítélete esik jól neki. Azonban akkor is nyugodt, ha munkáját ez nem kíséri; egyet mindig a magáénak tart: azt a dolgot, melynek erőit szenteli. Megvan az a tudata, hogy becsületes munkáját a jövő kor értékeli. Gondolkodásában éppen ezért független, mások nézetével nem törődik. Kepler a *Harmonia mundi* című művének (1619) előszavában ezeket a büszke szavakat írja: „Ha megbocsátotok, örülök; ha haragudtok, azt is elviselem; hogy könyvet kortársaimnak vagy az utókornak írom, közömbös; olvasójára évezredekig várakozhatik, ha maga az Isten hatezer évig várta azt, a ki munkáját megvizsgálta.“ Goethe, a mikor a „Növények metamorphosisáról“ szóló munkáját, melyben a fejlődéstudomány egyik rajongó előharczósa, a tudósvilág kedvezőtlenül fogadta, így írt: „Az erőteljes lélek érzi magában, hogy

saját erőinek kifejtéseért s nem a közönség tapsaiért van a világon." És a tudomány fejlődése az ő elméletének adott igazat.

A mi igazán értékes, annak értékét függetlennek tartjuk az időtől; mindent, a mi értékes, föl akarunk szabadítani az idő alól. Minél büszkébb az ember, annál inkább megvan a törekvés benne, hogy én-jét, nevét megörökítse, időtlenné tegye. Sok nagy emberbaráti alapítvány s művészi alkotás nem jött volna létre büszkeség híján. Az egyéni büszkeségnek s az időtől való függetlenségre törekvésnek maradandó objectivációi a pharaók óriási pyramisai: az uralkodó a maga én-jét akarta ezekben mindenkorra megörökíteni. Sőt itt kereshetjük általában a halhatatlanság hitének és érzésének egyik gyökerét: csak úgy van értékem, ha nem vagyok az idő függvénye, ha időtlen, halhatatlan vagyok. A halhatatlanság egyetemes hite az én értékakarásának, tágabb értelemben: büszkeségének kifejezése. Minden nagy költőnek és gondolkodónak van egy *exegi monumentum*-féle nyilatkozata: hiszi, hogy alkotása az örökkévalóságé.

A büszkeségnek, jöllehet önérzelem, sajátos vonása, hogy egyrészt *idegen én*-re, másrészt *collectiv én*-re („mi“) is vonatkozhatik. Büszke lehet az ember más valakinek nagyságára is, a kivel közösséget érez: az anya büszke leánya szépségére, fia kiválóságára; Napoleon minden katonája érzett valamit császára nagyságából; minden római büszke volt arra, hogy a *civitas Romana* polgára. Ilyen *collectiv én*-re vonatkozik minden nemzetiségi büszkeség vagy helyi rátartiság, *localis patriotismus*. Ez a *collectiv büszkeség* tör elő a hatalmas templomok építéséből: a templom nemcsak az istenségnek való hódolat kifejezése, hanem a nép büszkeségé-

nek is a megnyilvánulása. Mikor némi zúgolódás támadt Athénben a nagy költség miatt, melyet Perikles a Parthenon építésére előírányzott: elég volt azzal fenyegetőznie, hogy saját erszényéből fizeti a költséget s a fölséges mű homlokára *saját* nevét iratja. S a nép örömetst fizetett, mert büszke volt, mert a Parthenont, mint az övét, akarta csodáztatni. A középkorban minden nagyobb német város arra törekedett, hogy neki legyen a leghatalmasabb dómja és a legmagasabb tornya. A bibliai Babel-torony is az emberi hybris kifejezése. A stílusok közül fokozott önérzelmet fejez ki a gotika: merészségével imponálni akar. A gotikában gyakran a város gazdag polgárai az ő büszkeségüket iparkodtak objectiválni: mindennek gazdagon és impozánsan kellett hatnia, gyakran a czélszerűség és a szerkezeti követelmények ellenére is. „Sokszor mondták, hogy a csúcsíves fölfelétörés értelme az, hogy az ember lelke a földről az égbe emelkedjék. És ez igaz is. Azonban az az érzelem, a mely ezt a fölfelé törekvő jámborságot erősen színezte, éppen az építtetők fokozott önérzelme, büszkesége volt.“¹

A büszkeséghez közeláll a *méltóság érzelme*, a nyugodt, biztos felsőbbtség komoly és hűvös hangulata, mely az úgynevezett „majestetikus viselkedésben“, „fejedelmi magatartásban“ nyilvánul. Az, a ki méltóságát föltétlenül érzi, nem hasonlítja össze magát másokkal s nem is gondol előkelőbb helyzetének vagy kiválóságának igazolására; ennek őt megillető voltáról

¹ L. R. Müller-Freienfels: Individuelle Verschiedenheiten des Affektlebens und ihre Wirkung im religiösen, künstlerischen und philosophischen Leben. Zeitschrift für angewandte Psychol. 9. köt. 1914. 99. sk. lk.

minden indokolás nélkül meg van győződve. A méltóság érzelmének egyik jellemző vonása a *nil admirari* („az úriember nem csodálkozik“).

A gőgös embernek, úgy látszik, nincsen szüksége másokra, ezek dicséretére, tetszésére, csodálatára úgy, a hogyan a hiúnak: önmagának elég. Ez az önelégültség azonban csak látszólagos autarkia: szüksége van másokra, hogy lenézhesse és megvethesse őket. Saját képzelt értékének érzelve a mások értéktelenségének, silányságának tudatában gyönyörűséggel jár: a gőgösnek magasra kell állítania önmagát, hogy mások vele szemben a mélyben álljanak. A hiú bárki, még a legjelentéktlenebb ember tetszésének, dicséretének, hízelgésének is örül: a gőgös mindenkit megvet, ha a kiválóbbak dicsérik is. Egyébként az is gyakori, hogy a gőg servilismussal párosul: ugyanaz az ember, a ki az alatta állókat sértő fölfuvalkodottsággal kezeli, azok előtt, a kiknek kezében hatalom van, csúszik-mászik. S ez oly állítmány, melynek a világon igen sok alanya van.

A hiúság, büszkeség, becsvág, olyan lelki állapotok, melyekben az én mintegy előtérbe lép, hogy saját maga s mások előtt jelentőségében kidomborodjék. Sarkalatosan ellentétes érzelem a *szemérem-érzés*. Ez az érzelem is erősen az én-re vonatkozik, azaz önérzelem; azonban az én itt nem akar látható lenni, mások előtt föltűnni, hanem inkább visszavonulni, mások szeme elől elrejtőzni. Ha az én hirtelen lelepleződik, mintegy láthatóvá válik, szégyenli magát, szeretne visszavonulni s eltűnni. Vannak egyének, a kiknél mások előtt minden énszerű mozzanatot a szégyen gyöngé pírja színezt. Az ilyen érzékeny, mimoza-ter-mészetű emberek lehetőleg személytelenül, általános-

ságban beszélnek, csak hogy én-jük valami módon a beszédbe bele ne keverődjék. A szeméremérzés eredeti természete legjobban a kisgyermeknél figyelhető meg. A nevelésnek a szeméremérzés fejlesztésében különösen döntő szerepe van; a szeméremnek bizonyos külső formáit a gyermekre a nevelés kényszeríti rá („szégyeld magad!“). A kisgyermekben már eredetileg nemcsak az a törekvés van meg, hogy erejét, értékesnek vélt tulajdonságait lehetőleg mások előtt mutogassa, hogy csodálják és nagyratartsák, hanem az a hajlandóság is, hogy bizonyos életnyilvánulásait más emberek elől elrejtse, mások vizsgáló szemének magát ki ne tegye. *W. Stern*¹ gondos megfigyelések alapján megállapítja, hogy a szemérmetségre való hajlandóság egyénileg rendkívül különböző („szégyenlős természetű“); továbbá, hogy a szeméremérzésnek eleinte semmi köze sincs sem közvetve, sem közvetlenül a nemi mozzanatokhoz, mint a psychoanalytikusok (a Freud-féle iskola) állítják; végül, hogy a szeméremérzés velünk született, természetszerű kifejező mozgásokban nyilvánul meg, melyek a környezettől való elfordulásnak, az egyén önmagába való visszavonulásának önkénytelen jelei.

A szeméremérzés egyik indítéka a kisgyermeknek attól való ösztönszerű félelme, hogy azt a testi vagy lelki működését, melyet *magában* tudattalanul gépies biztossággal végez, *mások* megítélő szeme előtt rosszul hajtja végre. Ilyenkor ugyanis a cselekvés automatikus lefolyása helyébe a tudatos, akarati választáson alapuló tevékenység lép. Ebből érthető, hogy a kis-

¹ *W. Stern*: Psychol. d. frühen Kindheit. 1914. 327. sk. lk. sk. lk.

gyermek ösztönszerűen húzódozik attól, hogy idegen társaság előtt szavaljon, zongorázzék; ha mégis ráerőszakolják, rendszerint belesül. A szeméremérzésnek máskor meg nem a gyöngeség tudata, hanem éppen valamely pozitív tudás, képesség az oka: a gyermek elpirul, ha képességét észrevesszük, még inkább, ha elismerjük. A szégyenérzésnek az is egyik forrása, ha a gyermek magát lebecsülve érzi. Ha rossz fát tett a tűzre, lehetőleg elbújik környezetének szeme elől, hogy a lebecsülést, a dorgálást kikerülje. Ez a szégyenérzés a gyermek erkölcsi fejlődésében az a híd, mely a bánathoz és a lelkiismeretmardosáshoz vezet. A lelki mozzanatokra vonatkozó szeméremérzés már viszonylag igen fejlett, a mikor annak a szeméremérzésnek jelei mutatkoznak, mely a test mezítelenségéhez kapcsolódik. A testi szeméremérzés, mely először rendesen az ötödik életévben jelentkezik, a nevelő befolyások eredménye. Azok a népek, a melyek mezítelenül élnek, nem ismerik a testi szemérmet; a ruhát épp úgy, mint az ékszer, csak feltűnés keltesére a hiúság eszközeként használják.

Az önérzelemnek sajátos formái még a *kislelkűség* és az *elbizakodottság*. A kislelkű magát állandóan jelentéktelennek, alkalmatlannak érzi az elébe szabott föladatokkal szemben. Ez a habitualis csüggedtség, a képtelenség lenyűgöző érzése fölemészti erejét a cselekvésre. Az elbizakodottság viszont a föladatok kevésre becsüléséből s az egyén erőinek nagyrabecsüléséből származik. Mivel az elbizakodott föladatát lebecsülve, nem feszíti meg erejét, éppúgy kudarcot vallhat, mint a kislelkű. A helyes önérzet mintegy a kislelkűség és az elbizakodottság között foglal helyet: bízik saját erejében, de ennek kifejtését a föladat

nagyságához méri. A görögök találóan μεγαλόψυχος-nak nevezték azt, a ki elé a nyilvános élet nagy föladatakat tűz s a ki erre magát hivatottnak és érdekesnek is tartja s valóban az is.

A fokozott önérzelmeknek: büszkeségnek, gögnek, elbizakodottságnak sajátos physiologiai kifejezésformái vannak. Ezek közül különösen kettő jellemző. Az egyik a *megnagyobbodás*: a lélekzet mély, a mell erősen kidagad, az arcz is mintegy teltebbé válik (innen a szólásmód: „a gög fölfújja“, „fölfuvalkodott“, „pöf-feszkedő“). A másik jellemző testi kifejezésforma az *emelkedés*: a test és a fej fölegyeneseedik, a járás szilárd, sőt merev, a száj becsukódik, a fogak majdnem összeszorulnak. A gögös viselkedés egyik jele még a *musculus superbis*-nak tevékenysége, mely az alsó ajkat előretolja. A nagyzási hóbortban, mely a gögnek pathologiai torzképe, ezek a jellemző vonások még fokozottabb mértékben jelentkeznek.

A büszkeséggel és a göggel ellentétes érzelem az *alázatosság* és a *szerénység*. Az alázatos nem tartja magát nagyra, nem vet meg másokat, hogy ezzel magát emelje, nem akar senkitől sem dicsértetni, sem csodáztatni, mindenkivel szemben tiszteletet érez. Erejét nem becsüli túl; érzi, hogy tökéletlen, kiegészítésre, javításra szorul. Éppen ezért az alázatosság minden szellemi és erkölcsi egészségnek, minden haladásnak és művelődésnek alaphangulata. Az alázatosság az erősek érzelve, kik önmaguk folytonos tökéletesítésének szükségét érzik. Ezzel szemben az önhitt gög a gyöngeség jele s megrekedést, pangást, megállást idéz elő: a ki azt érzi magáról, hogy már tökéletes és mindenkit föltülmúl, abban elapadnak a továbbhaladás indítékai. —

Az önérzelmek közé tartoznak még az *irigység*, *káröröm* és *féltékenység*. Az irigység a mások sikere vagy szerencséje miatt érzett fájdalom; a káröröm a mások szerencsétlensége miatt érzett gyönyör. Az irigy a maga sorsát mindig a másokén méri; mindig azt nézi, hányan előzik meg és sohasem gondol arra, hányan jönnek még utána. A legtöbb ember másoknak sikere alkalmából mindig érez valamit, a mi neki kellemetlen. Ha valaki sorsjegyen nyert, még barátai is vegyes érzellemmel üdvözlik, különösen azok, a kik szintén játszottak. A mikor valaki pályáján nagyobb sikert ér el, kénytelen óvatosan beszélni erről, különösen pályatársai előtt, kik kudarcot vallottak. Viszont, ha valakit baj ért, mint szónokot kinevették, tudós munkáját lebírálták, drámáját visszautasították, nem győz eléggé gondoskodni e tények eltitkolásáról, nehogy ezek ismerete másoknak örömet okozzon, a kik megint ezek közlésével ismerőseiket iparkodnának megörvendeztetni. Az ember mindig olyanokra irigykedik, a kikkel valami szempontból közössége van, a kikkel hasonló téren dolgozik. A tudós nem irigykedik a regényíróra ennek sikere miatt, hanem a többi tudósra. A gazdagot viszont sokan irigylik, mert a pénz oly közös pont, melyhez mindenkinek van köze.

A *féltékenység* főképp a hatalomvágy megsértéséből származik. Különös erőre kap, ha más a szeretett lény kizárólagos bírást fenyegeti. Az, a ki valakit szeret, azt akarja, hogy a szeretett lény csak az övé legyen; a másik embernek erre való pillantását is már megrablásnak, a saját hatalmi körébe való betörésnek érzi. A féltékenységnek, mint a hatalomvágy megsértésének egyik faja nyilvánul meg sokszor a mesternek tanítványaival szemben tanúsított érzületé-

ben. A mester tanítványainak egyedüli irányítója akar lenni; a féltékenység fájdalmát érzi, ha tanítványai ismereteiket másoktól is szerzik, ha a mester kénytelen szellemi hatalmát másokkal is megosztani. A féltékenység, mint az irigységgel rokon érzelem, élettelen dolgokra is vonatkozhatik. Vannak egyének, kik sok művészi remeket gyűjtenek, gyűjteményüket azonban gondosan elzárják s másokat nem engednek gyönyörködni benne: az egyedül-birtoklás gyönyörét élvezik. Ehhez járul a hiúság, hogy csak nekik vannak ilyen kincseik s ezért csak őket csodálják és irigylik. A féltékenység rendesen a hiúsággal párosul; a büszke kevésbé féltékeny, mert nem gondol arra, hogy más rá nézve veszedelmes lehet. Ha ezt mégis tapasztalnia kell, inkább csendben visszavonul, semmint más-sal versenyre kelne: ez már a másik megbecsülését, egyenlő rangúnak elismerését jelentené számára.

Az itt jellemzett negatív érzelmeknek monopóliumra való igénye különösen kirívóan jelentkezik a gyermek lelki világában. Ha valakinek olyasmije van, a mije a gyermeknek nincsen, a gyermek igen könnyen ellenségének hajlandó tekinteni. Ha a másik gyermek olyan játékszerrel játszik, a milyen neki nincs, vagy idősebb testvérét elviszik sétálni, neki pedig otthon kell maradnia, vagy testvérét anyja ölébe veszi, őt pedig nem: hirtelen a vetélytárs rosszindulatú érzése fogja el. A gyermek féltékenysége sokszor azonnal fölébred, mihelyt valamely élvezetet a másikkal meg kell osztania: a játékszer haragosan a földhöz vágja, mert a másik gyermek is ugyanilyen játékszer kapott.

Az irigység, káröröm, féltékenység érzelmei, melyek sokszor támadó formát is öltenek, a primitív embernél és a gyermeknél szabadon, minden belső

korlátozás nélkül nyilvánulnak meg. A társadalmi fejlődés, a jog és erkölcs ezeket az érzelmeket lehetőleg elnyomni és korlátozni törekszik. Az egész nevelés éppen ezeknek az érzelmeknek visszafejlesztését czélozza. A műveltség látszólagos finomodása ezeknek az érzelmeknek bizonyos metamorphosisában áll: a nyílt gyűlölet, irigység, harcz helyébe a rosszindulat fojtott hallgatása, a *silentium livoris* (Seneca), vagy a rejtett, álarczba burkolt kajánság, a nevetségessel vegyített gúny lép: a gyűlöletét és irigységét nyíltan, doronggal is nyilvánító primitív embert fölváltja az ironikus és satirikus culturember. Szúrós nyelvvel intézzük el azt, a mit az egyszerű ember azonnal botjával akar eligazítani. Innen érthető, hogy az emberiség hőskorában minden a harcz körül forog. Az első költészet harczos költészet, mely a fegyveres hőst, *arma virumque*, énekli meg. Később a harcziaság aránylag háttérbe szorul; de még a békés időben is az agresszív ösztönöknek s érzelmeknek valami táplálékra van szükségük: a görögöknél pl. a harczot az olympiai játékok váltják föl, a csatákkal kitöltött eposokat az egyéni lelki küzdelemmel teli tragédiák pótolják. Még a vígjátékba is harczos elem, gúnyolódás szövődik s akkor jobban tetszik (Aristophanes). Mikor a folyton verekedő rómaina viszonylag békésebb idők következnek, a harczos ösztönöket valami pótlékkal kell kielégítenie: megszületnek a borzalmas gladiator játékok. Nem véletlen, hogy az egyedül eredeti római költői műfaj, a marakodó szatíra, éppen a világ legharcziasabb népének alkotása. —

Az önérzelmeikkel szemben állanak a másokra vonatkozó, ú. n. *heteropathikus érzelmek*. Ezek közül a legközönségesebb a *rokonérzelem* vagy *együttérzés*

(sympathia). Ezt szigorúan meg kell különböztetnünk mindattól a lelki viselkedéstől, a mely csupán a mások élményeinek fölfogásában, megértésében, újraélésében merül ki. A rokonérzelemnek, vagyis az együttlésnek és az együttörülésnek minden faja ugyanis már eleve *föltételezi* az idegen élményeknek valamilyen fölfogását. Először nem az együttlésnek által válik a mások szenvedése számomra adottá, hanem az utóbbinak már valamilyen formában *adva* kell *lennie*, hogy én ráirányulva, a mások szenvedését ne csak tudomásul vegyem, hanem azzal valóban együttlészenvedhessek. Az együttlés és együttörülés élményei — mint *M. Scheler*¹ finom analysise kimutatta — a másoknak már valamikép fölfogott, megértett vagy újraélt élményéhez csak hozzájárulnak, az előbbivel szemben plust alkotnak. *A mások élményét újraélhetjük, a nélkül, hogy valóban együttlészenvednénk vagy együttörülnénk.* Az újraélés, a megértés ugyanis csak megismerő viselkedés, de nem egyszersmind valóságos együttörülés vagy együttlészenvedés. A történésznek, költőnek, regényírónak, színésznek gyakran „újra kell élnie“ az idegen élményeket, a nélkül, hogy hőseikkel föltétlenül „együtt is éreznének“, együttlészenvednének vagy együttörülnének. Az idegen szenvedés minőségét érezhetjük, a nélkül, hogy azért vele valóban együttlészenvednénk; az idegen öröm minőségét fölfoghatjuk, a nélkül, hogy azért valósággal vele örvendénénk. A kinek pl. a kegyetlenség gyönyört okoz, az általában újraéli, megérti áldozatának fájalmát s éppen ebben gyönyörködik; a kínok újraélése nélkül nem gyönyörködhet-

¹ *L. M. Scheler: Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass. 1913. 1—14., 45. sk. lk.*

nék bennük. A mikor „érzi“, helyesebben: újraéli azt, hogy áldozatának szenvedése fokozódik, akkor benne is fokozódik az idegen fájdalom élvezete. *Újraélés és együttérzés tehát két különböző élmény.* A kettő szerepét classikusan jellemzi Wilde „A readingi fegyház balladájában“. A fegyház lakói egy halálraítélt társuk szörnyű szenvedéseit *átélik* és keserves *részvét*tel gyöt-rődnek miatta: a más ember bűnét, a más ember ré-mületét érzik (újraélik) s a mikor az akasztás előtti éj ereszkedik le rájuk, siralmas szájalommal, teljes együttérzéssel virrasztanak valamennyien:

Óh szörnyű a tett, mit el *más* követett,
S a miért azt halni viszik,
Míg a poklok mérges kardja hatol
Szívünkbe markolatig,
S vérért, mit *más* keze onta ki,
A *magunk* szeme harmatozik. (Radó A. ford.)

Hogy a mások fájdalmának fölfogása, ismerete és a részvét két különböző lelki mozzanat, jellemzően bizonyítja a részvétnek a primitív embereknél tapasztalt hiánya is. Ha valakit szerencsétlenség ér, a vad-ember jól ismeri azt a fájdalmat, melyet ez társának okoz, de az együttszenvedés, a részvét helyett teljesen közönyös vagy éppen kárörvendő magatartást tanusít. Nincs benne rokonérzelem a beteg s a gyöngé iránt sem, ezeket segély nélkül veszni hagyja, pedig jól tudja, mit jelent betegnek lenni. „Nem ritkán találtam — mondja egy ethnopsychologus — kormos kunyhó sarkában siralmasan nyöszörgő, sebekkel fődött embernek vagy holtra éhezett öregnek csontig lesóványodott alakját“.¹

¹ R. Thurnwald: Ethno-psychologische Studien an Süd-seevölkern auf dem Bismarck-Archipel. 1913. 104. l.

Minden igazi együttsszenvedés vagy együttörülés már eleve föltételezi a mások szenvedésének vagy örömének újraélését, fölfogását. Ha ez az önkénytelen újraélés, más szenvedésébe való lelki áthelyezkedés hiányos vagy nem elég erős, a hozzákapcsolódó együttsszenvedés vagy együttörülés is kevésbbé teljes és erős. Minél messzebb állanak egymástól, minél elutóbbak a lelkek, annál határozatlanabb és annál hiányosabb közöttük a lelki transpositio. Az alkotó művész gyönyörét, a mikor művét befejezi, a tudós kutató fájdalmát, a mikor valamely problémán hiába töri a fejét, a turista örömet, mikor a hegycsúcsról a természet panorámáját szemléli, nem tudja mindenki teljesen és ezen érzelmek specifikus módján újraélni s nem tud ennek alapján a mások fájdalmával vagy örömével *in concreto* együttérezni. A mit magunk nem éltünk át, azt nem tudjuk rendszerint újraélni sem: másoknak ilyen természetű fájdalmával vagy örömével igazán nem is tudhatunk együttsszenvedni vagy együttörülni. Legfeljebb a phantasia segít rajtunk. E tekintetben kétféle typus különböztethető meg: az *érzelem phantastáinak* s az *érzelem positivistáinak* typusa. Az előbbieknél elég a fájdalmas vagy víg helyzet élénk elképzelése s ehhez már a megfelelő érzelem utánaérzése, „újraélése“ önkénytelenül kapcsolódik, s ennek alapján az együttsszenvedés vagy együttörülés is fölléphet. Az utóbbiak inkább csak a valóságosan átélt érzelmeket tudják újraélni s ezzel kapcsolatban a mások fájdalmára vagy örömére ráirányulva, ezzel együttsszenvedni vagy együttörülni. A typus természetéből következik, hogy a kétfajta élmény közt a határ elmosódott és ingadozó.

Ha mozgásokat veszünk észre vagy képzelünk el,

hasonló mozgások végrehajtására önkénytelen indítást érzünk. Ilyen önkénytelen utánzó mozgásokat végzünk, ha kuglizva vagy billiárdozva testünkkel s tagjainkkal olyan mozgásokat viszünk végbe, melyekről szeretnők, hogy a golyó is ugyanilyeneket végezne. A szónok taglejtéseivel önkénytelenül utánozza a dolgoknak azokat a térbeli viszonyait, melyekről beszél, vagy ha valamit fölsorol vagy osztályoz, a fölsorolást vagy osztályozást önkénytelenül is érzékileg ábrázolja ujjjaival. A mások arczán lejátszódó kifejezőmozgások bennünket is hasonló mozgásokra indítanak; ezekkel kapcsolatban azután a megfelelő érzelmek is gyakran föllépnek (v. ö. III. köt. 400. l.). Így természetes a kapcsolat az idegen kifejezőmozgások megértése s a hasonló érzelmek fölébredése között. Alapjuk egyazon psychophysikai kapcsolat. A mint az ásítás és nevetés az önkénytelen utánzás alapján a társaságban továbbharapódzik, hasonlókép az érzelmek is mintegy „ragályozva“ továbbterjednek. Így mindenki a csoportban ugyanazt érzi, „együttérez“, de ez mégsem az igazi, másra irányuló együttlészenvedés vagy együttlörülés.

Minden *igazi* együttlérzésben ugyanis bennrejlík a mások fájdalmának vagy gyönyörének érzésére irányuló intentio is. Tehát nem elég annak tudata, hogy „a másik fájdalmat érez“, hanem szükséges, hogy az *idegen* szenvedést magát, mint olyant, érezzem, azaz vele együtt érezzek. *B* szenvedését *A* megérti vagy újraéli s *ezenfelül* reáírányulva, mint olyant, maga is érzi. Ettől az igazi együttlérzéstől tehát különbözik az érzelmi ragályozás fönnebb jellemzett ténye, a mikor hirtelen és önkénytelenül a tömeg minden tagja „együttérez“, helyesebben: ugyanazt az érzelmet éli át. Az utóbbi esetben maga a szenvedés éppen nem az együtt-

szenvedés által válik ragályossá. Sőt ellenkezőleg. Ott, a hol a szenvedés ragályos, a sajátos együttsszenvedés teljesen ki van zárva, mert a szenvedés nem mint a *másik* szenvedése van számomra adva, hanem mint az én *saját* szenvedésem. Különösen azért fontos az együttérzés (sympathia) és az érzelmi ragályozás jelenségének megkülönböztetése, mert egyesek (pl. Darwin, H. Spencer) a rokonszenvet (együttérzést) a magasabbrendű állatoknak „csordatudatából“ és „csordaszokásaiból“ törekszenek levezetni. A rokonszenvenek, a részvétérzelemnek ezen a hamis fogalmán alapul azután — mint Scheler rámutat — Nietzsche-nek a részvételre vonatkozó teljesen hamis értékelése is: a részvét ragályozás folytán terjed s az életenergiákat csökkenti „s így mint a nyomorúság sokszorozója s minden nyomorult conservatora a hanyatlás fokozásának főszköze“. Ilyen szerepet azonban csak akkor játszhatna a részvét, ha az érzelmi ragályozással azonos volna.

Az együttsszenvedés fajainak megjelölésére már a nyelvfejlődés is külön szavakat hozott létre: „könyörület“, „sajnálkozás“, „részvét“. A könyörület az együttsszenvedés legerősebb alakja, viszont a „sajnálkozás“ már részben ennek ellentéte s oly hideg és erőtlen, hogy a „nagyon sajnálom“ kifejezés már a kért segítség elutasító formájává lett. A pusztá sajnálat nem tud cselekvésre indítani. A „részvét“ erősebb a sajnálatnál.

Az együttsszenvedés sokkal gyakoribb érzelem, mint az együttörülés. Ezt bizonyítja már az az adat is, hogy a legtöbb nyelvben számos szó található az együttsszenvedés kifejezésére, ellenben az együttörülésére alig. Ezt egyébként az együttsszenvedés nagyobb

gyakorlati jelentőségéből, társadalmi értékbecsléséből is magyarázhatjuk: a részvét a segítő és caritativ tevékenységek forrása, míg az együttörülésnek nincsen ilyen gyakorlati jelentősége. Az együttörülés, mint az öröm maga is, olyan lelki állapot, mely általában nem indít további cselekvésre, legföljebb az a vágy kapcsolódik hozzá, hogy ez a kellemes állapot továbbra is megmaradjon. Az együttlészenvedés azonban, mint minden szenvedés, az akaratnak erős indítékot ad arra, hogy ez megszüntetésére törekedjék s a fájdalom okától szabaduljon. Az együttlészenvedésben azonkívül sokszor nagy része van az önzésnek s önkielégülésnek: a könyörület mellett örülök, hogy nem vagyok hasonló kellemetlen helyzetben, másrészt érzem hatalmammat, erőmet, hogy segíthetek, jót tehetek. Az együttörülésből az erőnek ez az érzelme hiányzik: a másinak nincs reám szüksége, inkább passiv nézője vagyok örömének. Az együttlészenvedésben rejlő erő-érzelemre nézve igen finom megjegyzése van már *Aristotelesnek*: „A jótevők inkább szeretik azokat, a kikkel jót tettek, mint ezek szeretik az ő jótevőiket.” (*Ethica Nicom.* IX. 7.) Mivel az együttlészenvedésnél a szenvedés eredetileg nem az enyém, ez bizonyos minimalis gyönyörnek a forrása. *Rousseau* őszintén bevallja: „La pitié est douce parcequ'en se mettant à la place de celui qui souffre, on sent pourtant le plaisir de ne pas souffrir comme lui”. Az együttlészenvedésben, a részvétben sokszor rejtőzik egy kis adag káröröm, ez pedig a gonosz emberek önmegfigyelése szerint a legédesebb öröm. Az, a ki részvétet érez, kétségkívül a boldogság valamivel magasabb fokán van, mint az, a ki a részvétre rászorul s a résztvevő „jóakaratan” vagy „jóindulatan” is min-

dig rejlik valami gyöngye mellé ké a leereszkedésnek, az erőtudatnak, a feljebbállásnak, a protector fölényének. Innen érhető, hogy mily szívesen mutogatják az emberek részvétüket a sorsverte jelentékeny személyiségek iránt: most ezek vannak lejjebb. Milyen hangos részvéttel sietnek továbbadni az emberek valamennyi ismerősüknek mindazt a tragikumot, a mi másokat ér! A tragikus szánalomban mindig benn-rejlik valami módon az a gyengének jóleső elégtétel, hogy az erős, a hatalmas is pusztul.

Ezért a részvét sokszor igen kínosan is hathat arra, a kire irányul. E tekintetben az emberek különfélekép viselkednek. Némelyek szívesen fogadják a részvétet s fájdalmuk benne vigasztalást talál. Másoknak, különösen az önérzeteseknek s büszkéeknek fájdalmát a részvét csak növeli: „még ez az ember is szánakozik rajtam!” Ezért a finomlelkűségnek nagy művészete, igen fejlett psychotechnikája szükséges a részvét helyes nyilvánításához, hogy a sértés dissonans mellézköngéje ne kísérje. Hasonlóképp nagy lelki tapintatot kíván ugyanebből az okból a jótékonyság gyakorlása, melynek az együttörülés a motivuma: nem szabad egy mákszemnyit sem éreztetni benne a jóltevő felsőbbségéből, pártfogó mivoltából, mert ez a pártfogoltban mindjárt irigységet kelthet.

Az együttérzés természetét több tekintetben tanulságosan világítja meg a *kisgyermek* lelki élete. Úgy látszik, mintha a kisgyermek nem érezne részvétet, sőt hogy egyenest kegyetlen természetű volna. Ha pl. valaki a családban súlyos beteg vagy meghal, az általános részvét közepett a gyermek esetleg közönyös marad. Ugyancsak a részvét hiányára látszik mutatni az élő állatokkal való bánásmódja: a lepkeket széttepi, a bo-

garakat széttapossa, a madarakat pusztítja, a kutyákat kínozza, sőt e közben még gyönyört is érez. Haszonlókép sokszor örömét találja testvérének csúfolásában, csipkedésében, verésében vagy más gyötrésében. Mindennek egyik oka, hogy hiányzik még nála mások fájdalmának a részvétérzelmet megelőző újraélése. Ha valakije meghalt, nem érezhet részvétet, mert még nem érti, hogy mi a halál. Vagy ha már tudja is, figyelme annyira ingadozó, hogy a részvét tárgyánál alig tud pár perczig megmaradni. A gyermeknek a részvét hiányára valló kegyetlen tettei pedig sokszor megmagyarázhatók mindig kíváncsi és folyton tevékeny természetéből, szétbontó kedvéből: a cserebogár szárnyait letépi, a pillangót szétszedi, hogy úgy, mint a játékszerének, a belsejét lássa. Ha azonban figyelmeztetjük, hogy ez az állatnak rettenetesen fáj, ha elképzeltetjük vele, hogyan esnék neki, ha karjait kihúznák, mint ő a cserebogár szárnyait, akkor rendesen tartózkodik az állatok kínzásától, mert a részvétnek már meg van az újraélési alapja. Az állatok és a gyermektársak kínzásának egy másik forrását *W. Stern*¹ a gyermek ingerkedő, kötekedő kedvében látja. Jól esik neki, ha társait ingerelheti, csúfolhatja. Az ingerkedő gyermek játszva élvezi a maga felsőbbbségét, erejét és hatalmát. Persze a kezdetben ártatlan, játszi kötekedő kedv könnyen átcsaphat valóságos kegyetlenségbe és kárörömbbe. A gyermekek komolyabb viszályának és verekedésének legtöbbször az ingerkedés gyönyöre a forrása.

Mindez azt bizonyítja, hogy a gyermek nem születik oly ártatlannak, mint *Rousseau* gondolja s nem

¹ *W. Stern*: i. m. 336. l.

szükségképen a környezet teszi „rosszá”, hanem már magával hoz dispositiókat negatív érzelmekre. Viszont a kisgyermek részvétérzelmei nyilvánvalóan megczáfolják azokat, a kik úgy szeretik a gyermeket föltüntetni, mintha abszolút egoista volna s mintha a nem-egoistikus érzelmek csak a nevelésnek későbbi mesterséges eredményei volnának. Már a 2—3 éves gyermek mások fájdalmát nemcsak újraélni, hanem vele valóban együttérezni, benne „résztvenni” is tud. Sokszor megható, hogyan azonosítja magát a kisgyermek, legalább néhány percze, mások fájdalmával, szenvedésével, aggodalmával, hogyan iparkodik a szenvedőt vigasztalni, rajta segíteni s érte bosszút állni. Ez nem pusztá érzelmi ragályozás vagy suggestio: nemcsak azért szomorú, mert mást külsőleg szomorúnak lát, nemcsak más sírása indítja őt is a sírásra, hanem a mások fájdalmát, mint ilyent, valóban érzi. Ez az együttérzés eleinte inkább csak a gyermek környezetére irányul, később általában bármely ember szenvedése részvételre indítja őt. Sőt a gyermek nemcsak a valóságos, hanem az elképzelt egyéneknek, a mesék embereinek és állatainak szenvedései iránt is igen élénk részvétet érez. A részvételre való hajlam foka természetesen a gyermek egyénisége szerint nagyon különböző.

A *szeretetet* az együttérzés egyik fájának szokás tekinteni, holott ez, mint láttuk, centrifugális irányú érzelmi áramlat, azaz *actualis érzület* (v. ö. III. köt. 225. l.). Az együttsszenvedés és együttörülés még távolról sem szeretet. Együttérezhetünk olyannal is, a kit nem szeretünk. (A megfordított eset azonban ki van zárva: lehetetlen együtt nem éreznünk avval, a kit szeretünk.) A szeretet nem *állapot*, mint a pusztá érzelem, hanem

actualis érzület, spontán *actus*. Minden érzelem valami állapot érzése, bizonyos értelemben passiv természetű. Ellenben a szeretet a kedély *mozgalma*, *centrifugális árama*, *sugárzása*. Az együttérzés csak *reactiv* viselkedés, a szeretet spontán *ráirányulás*. Együttérezni csak érző lényekkel lehet, a szeretet azonban másra is vonatkozik.

A szeretet és gyűlölet lényege nem rejlik a „többre“ és „kevesebbre“ becslésben sem, mint Brentano gondolja, a kinek egyébként különös érdeme van a szeretet és gyűlölet elemi *actus*-természetének felismerésében. A többre és kevesebbre becslés ugyanis már az értékismerés körébe tartozik, holott a szeretet és gyűlölet nem ismerési *actus*ok, hanem csak az *értéktárgyakra* vonatkozó sajátos érzelmi viselkedési módok, melyek csupán alapjául szolgálhatnak az értékismerésnek. Sohasem valamely „értéket“ szeretünk, hanem mindig *valamit*, a miben érték rejlik.¹ Hogy a szeretet és gyűlölet nem alapul *értékítéleten*, már abból is kitűnik, hogy ha valakit fölszólítunk, hogy „indokolja“ szeretetét vagy gyűlöletét, az okokat utólag keresi és sokszor meg sem találja. Nem a szeretet és gyűlölet igazodik az értékítélet alapján, hanem inkább az utóbbi igazodik a szerint, vajjon mely dolgokat szeretünk vagy gyűlölünk? —

A *jogérzés* annak a követelménynek érzelmi velejárója, hogy az emberi személy méltóságát és igazságos igényeit szabad megnyilatkozásában sem magunknál, sem másoknál senki meg ne sértse. A jogérzés vagy az *igazságosság érzelme* tehát arra vonatkozik, hogy mindenki java a másik javával összhangban

¹ M. Scheler : i. m. 42—47. l.

álljon: *sum cuique*. A jog- vagy igazságérzésben az értelmi elem jobban előtérbe lép, mint a többi erkölcsi érzelemben. Ebből magyarázható, hogy az emberekben aránylag sokkal több a jóakarat, mint az igazságosság. Az előbbi ugyanis inkább spontán lelki viselkedés, míg az utóbbi megfontolást igényel; az előbbi inkább az ösztönből, az utóbbi pedig jobban az értelemről táplálkozik. Az igazságossághoz az értelmi műveltségnek fejlettebb foka szükséges, mint a puszta jóakarathoz.

Az egyén önkénytelenül is a környező emberi közösség tagjának érzi magát s ezzel egyszersmind a maga egyéni vágyait kénytelen a közösség általános törvényeinek és érdekeinek alávetni. Ehhez a követelményhez kapcsolódik a *kötelességérzés*. Ebben az egyénnek egyrészt az a törekvése jut kifejezésre, hogy önmagához hű maradjon, saját én-jét megőrizze, másrészt pedig, hogy az erkölcsi s egyéb törvényeket tiszteletben tartsa s nekik eleget tegyen.

Az emberi létnek általában a társas ösztön az alapja. Az ember természeténél fogva társas lény, mely szükségkép mindig valamely közösséghez tartozónak érzi magát. A *közösségnek érzelve*, a *társas érzés* (a családhoz, törzshöz, nemzethez, valamely társadalmi osztályhoz való tartozás érzése), közönségesen nem tűnik föl élesebben előttünk. Ereje azonban hirtelen megnövekedik, mihelyt a társas kapcsolat veszedelembé jut, pl. ha a család, törzs stb. valamely tagjának el kell válnia, vagy csak egy időre, vagy a halál következtében mindörökre. A másokkal való összetartozás, közösség érzelve főképp akkor válik tudatossá, ha kívülről támadás éri. A szív csak akkor dobog igazában a közösségért, mikor sebet kap.

A francia forradalom eleinte kosmopolita volt — inkább elméletileg az „emberrel“, mintsem a hazával törődött és csak akkor alakult át hazafias szelleművé, a mikor az ellenség az országot minden oldalról fenyegette. Csak a küzdelemben ébredünk a solidaritas tudatára, mint a hogyan Molière házaspára: egymást páholják, úgy hogy a szomszédok közbe akarnak lépni; mihelyt azonban erre kerül a sor, a házaspár teljesen solidarisan, mint egy test és lélek, lép föl ellenük. A görög törzsek gyűlölik és folyton marcangolják egymást, az élet valamennyi ágában nagyobb az ellentét köztük, mint az összetartás: a perzsák ellen való küzdelemben azonban *egy* népnek a fiai, a barbárokkal szemben a közösség érzelve diadalmasodik. Csak az antik világ alkonya közepett kezd az általános emberszeretet derengeni, mely nem ismer az emberek közt különbséget. Ennek az általános emberi sympathiának Krisztus a legmélyebb átérzője: minden ember egyformán Isten fia, az Isten pedig maga a szeretet; a sympathia érzelmének kell minden embert, zsidót és pogányt, egyformán egybekapcsolnia. Ez az egyetemes sympathia azonban, bármennyi szép szóba öltözött is, a valóságban mindig nagyon korlátozott maradt, mert az érzelmeket a legszebb parancs vagy dogma sem rationalisálhatja. A nemzet szűkebb közösségéhez mindig erősebb, hatékonyabb s melegebb érzelem tapad, mind az egyetemes emberi közösséghez: az általános emberi sympathiát, melyet legjobban a kereszténység hangsúlyozott, a faji, nemzeti, vallási s egyéb különbségek aránylag mindig csekély mértékre korlátozták.

A közösség érzelve az egyes korokban különböző formában és erőben mutatkozik s bizonyos mértékű

eltolódások tápasztalhatók nála. Manapság pl. kétségkívül megállapítható, hogy a családi közösség érzelme, a családi kötelékek lazulásával, erősen csökkenőben van, hasonlóképp ritkább és fölületesebb az igazi barátság érzelme s az olyan nagy stilusú társadalmi élet, a milyent a 18. század s a 19. század eleje ismert, ma nem virágzik. E helyett viszont a rokonérzelemnek más fajta formái jobban előtérbe lépnek. Így a társadalmi együttérzés, a faji érzés és a természetérzés.

A *társadalmi együttérzés* a szegények és a nyomorultak iránt minden korban megvolt; talán legkevesebbé az ókorban. A kereszténység ennek az érzelemnek cultusában nagy fejlődést jelent: a kórházak, árvaházak, szegényházak a keresztény caritas alkotásai. Ez a nyomorultak iránt való rokonérzelem azonban sajátos socialis színezetet nyert a 19. században, a mikor a társadalmi nyomorúságnak egy új, modern formája támadt: a nagyvárosi ipari proletariatus. A jómódú polgári társadalomban bizonyos felelősségérzelem támadt, melyet az az aggodalom is színezt, hogy a jelen társadalmi helyzetnek kellemetlen következményei is lehetnek.¹ Ezekből az érzelmekből fakad *Ruskin*-nek az iparos Angolországra gyakorlatilag is oly nagy hatásúvá vált életphilosophiája. Ő mondja: „Soha a felsőbb osztályok az alsókkal annyira nem rokonszenveztek, mint ma, még se gyűlölték azok őket soha annyira.” Ennek okát abban keresi, hogy az ipari munkást géppé süllyesztik s ezzel az egész munka örömétől, büszkeségétől, becsületétől, megalégedésétől

¹ L. R. Müller-Freienfels: Individuelle Verschiedenheiten des Affektlebens. Arch. f. d. ges. Psychol. 1914. 9. köt. 118. sk. lk.

s így boldogságától megfosztják. Tehát bizonyos érzelmek hiányában találja meg a munkásrétegek lelki bajainak okát. Hogy a jelzett modern socialis érzés mennyire terjed, legjobban *Hauptmannnak* és *Dosztojevszkinek* a társadalomban való hatalmas érzelmi visszhangja mutatja. A legújabb kornak a szegények, tehetetlenek iránt való rokonérzése még egyetemesebb formát ölt az állatok iránt való sympathiában. Ennek világos bizonyítéka a modern állatvédő, antivivisectiós, vegetarianus stb. mozgalom. Ilyesmi iránt az előző koroknak kevésbé volt érzéke.

Ugyancsak a letűnt századoknak modern érzelmi hajtása a fokozott *faji és nemzeti érzés*. Először csak visszahatás a 18. század rationalistikus kosmopolitismusára s Napoleon világuralmi törekvésére; később azonban teljesen positiv jelleget ölt. Ennek az érzésnek ereje teremtette meg az egységes Németországot, az egységes Italiát s nagyrészt ez indította meg s húzta ki annyi ideig a háborúk háborúját. A világháború mintegy próbaköve volt annak, vajjon milyen érzelmeknek van a modern emberiség fölött a legnagyobb hatalma? Ha az újkor elején még a vallásos eszme és érzés volt az uralkodó és a hitújítás a háborúskodás egyik legfőbb forrása, most ezt a szerepet a faji érzés vette át. A világháború egyik legfőbb gyökere a faji érzés expansiv ereje. Az ú. n. cultur-pacifismus azt hiszi, hogy a cultura fejlődése biztosítja az örök béke megvalósulásának lehetőségét: ha a cultura bizonyos fejlődési fokot elért, akkor nemzetközi szervezetek alakíthatók, melyek a rationalis érdekkapcsolatok alapján megakadályozzák a háborút. A világháború azonban különösen éles világításba állította a nemzetnek nem rationalistikus, hanem a származás, nyelv, történeti

hagyomány stb. közösségén nyugvó természetét, a melynek a *faji érzés* adja meg sajátos pszichológiai jellegét, ez pedig másképp köti össze az embereket, mint az észszerű érdek. Csak a nemzeti közösségben megy végbe valóságos fejlődés s nem a nemzetköziben: csak az érzelmek egységén alapuló nemzeti közösség a cultura eredeti teremtmője. Ezért van a nemzeti kulturának sajátos, lényegében különszerű és utánozhatatlan természete. A culturából csak az válik könnyen nemzetközivé, a mi rationalis. Ha többről van szó, mint tiszta rationalis igazságokról; ha érzelmeken alapuló irrationalis értékelések forognak szóban: megcsökken a nemzetközi együttműködés lehetősége. A 18. század azt hitte, hogy valamennyi életrendnek „természetes“, azaz észszerű és egyetemes szabályozása lehetséges: észszerű vallás, észszerű jog, észszerű nevelés, mely valamennyi emberre nézve egyformán kötelezően codifikálható. A nemzeti culturák fejlődése e történetellenes gondolatot kézzelfoghatóan lezárta s a fölvilágosodás korának ilyen igényeit valóra nem váltotta. A nemzeti, történeti életet tápláló irrationalis faji érzés mindig erősebbnek bizonyult, mint az ész.

Az egyetemes rokonérzelem egyik modern formájának tekinthető az a *természetérzés* is, a mely manapság folyton növekvőben van. Minél műveltebb az ember, annál mélyebbek és több oldalúak örömei, annál erősebbek és sokfélebbek fájdalmai. A művelődés történetéből kétségtelenül megállapítható, hogy a műveltség fejlődésével az ember az élet örömeit és fájdalmait mindinkább finomabban és elkülönültebben éli át. Egy-egy kor lelki életében sokszor fölfedezhetők olyan érzelmi vonások, melyek az előző korban még hiányoznak, vagy csak csírában mutatkoznak. Így a ter-

mészet élvezete mai formájában a modern, legújabb kor érzelmi világának terméke. Az ókor, a középkor s az újkornak jókora része kevésbé volt fogékony a természet iránt, legalább is nem azon a módon, a hogyan a mai művelt emberiség jórésze. A primitív népek előtt a természetben az tűnik föl szépnek, a mi hasznos: az eszkimó szépnek tartja a sok madártól ellepett sziklát s a holdat, a mely a hosszú sötét sarki éjszakákon a vadászathoz világít.¹ A műveltség fejlődésével a természetérzésben a hasznossági mozzanat nem játszik szerepet. Az antik világ költészetében vannak ugyan gyönyörű természeti leírások, de ezekből jobbára hiányzanak azok a sympathikus érzelmek, melyeket mi viszünk bele a természetbe. Ha érzelmeket elemzünk ki e leírásokból, azok inkább a megszemélyesítésekhez fűződő vallásos érzelmek. A görög szerette az árnyas fákat egy forrás körül, a tavaszt, a tengert. De az a modern romantikus természetérzés, melyet a mai kor érez, midőn minden tájnak s vidéknek sajátos hangulatot tulajdonít, idegen volt az antik ember előtt. Az újkorban is csak lassan fejlődik ki: a renaissance-szal indul meg, de igazában Rousseaunál és Goethenél jelentkezik. Ezek a természettel magukat *rokonnak*, *egynek* érzik. Rousseau a maga érzelmeit belevetíti a természetbe s mint a hegyek és erdők visszhangját fogadja azt, a mit a saját lelke szórt beléjük. A romantikusok úgy érzik, hogy a természetnek lelke van, mely az emberi lélekkel rokon; olyan rokon-szenvet éreznek tehát a fák, hegyek, völgyek, folyók

¹ L. R. Hennig: Die Entwicklung des Naturgefühls. 1912. A. Biese: Die Entwicklung des Naturgefühls bei den Griechen und Römern. 1882. Die Entwicklung des Naturgefühls im Mittelalter und in der Neuzeit. 1888.

íránt, mint az emberek iránt, elsősorban nem azért, mert megszemélyesítik őket, a hogyan az antik költők, hanem mert valódi sympathiát éreznek a fák és folyók, mint *ilyenek* iránt. A természeti érzésnek ez a módja legszebben Goethenél nemesedik meg. A tengert az irodalom számára valójában csak a romantika virágzásának korában, a múlt század első évtizedeiben, Byron és Heine fedezi föl.

„Te dicső tükör! hol a véghetetlen
Arczát viharban tükrözi; a hol
Csendben, szellőben, orkán-ítéletben,
Ha jég túlul, vagy hő aszály honol:
A végtelenség őshatalma szól;
Felséges, egy, örök, határtalan!
Még iszapod formátlanságaiból
Is rémek kelnek, szörnyen, zordonan,
S úr vagy, magad, erős, nagy, vetélytárstalan!

Byron: Childe Harold. IV. ének.

(Szász K. fordítása).

Az élettelen természet élvezete manapság mindinkább terjed s vele kapcsolatban a teljes magány szeretete. A mit előbb csak néhányan éreztek, most ezerek érzik: sympathiát az Alpesek s a Kárpátok, a hómezők, a hatalmas tenger, a végtelen sivatag magányossága és poesise iránt a maga merev és zord nagyszerűségében. Az a mód, a hogyan az élettelen, szervetlen természetbe rokonérzéseket vetítünk, korunk lelki világának egészen új és lényeges vonása: a múlt századig nem volt az alpinizmusnak, ennek a bérceken támadt modern hitvallásnak hívője. Ez az érzés a turistika föllendülésével nemcsak folyton mélyül, hanem mindinkább szélesedik, egyetemesebbé is válik. A természetérzés fokozódásának egyik okát kétségkívül abban kereshetjük, hogy a rendkívül bonyolult modern

élet sokkal erősebb szellemi munkát ró a mai, mint a régebbi emberre; a modern ember jobban belefárad a culturába s így szívesebben és fogékonyabb lélekkel menekül a természet magányába.

A *szerelmi* vagy *erotikus* érzelmek a nemi ösztön érzelmi megnyilvánulásai, melyeket természetüknél fogva a heteropathikus érzelmekhez, illetőleg érzületekhez számíthatunk. Ezen érzelmek normalis alakjainak elemzésével a szakpsychologusok mindeddig általában keveset foglalkoztak; ezt a munkát úgyszólván teljesen átengedték a költőknek és a regényíróknak, másrészt a psychopathologusoknak.

Primitív fokon az erotikus érzelmek nem játszanak olyan jelentős szerepet, mint a fejlettebb culturában. A primitív ember a nemi ösztönben olyan természetes dolgot lát, mint az éhségben vagy a szomjúságban; a szerelem a könnyű kielégítés miatt inkább physikai, mint psychikai természetű.¹ A primitív költészet is éppen ezért jobbára csak harcos költészet, benne az erotikus elem háttérbe szorul. Az erotikus érzelem csak akkor finomodik, sublimálódik, „szellemül át“, a mikor már a nemi ösztön physikai kielégítését bizonyos, főképp erkölcsi korlátok gátolják. Ez a gátlás, mely csak a fejlettebb társadalomban lép föl, kölcsönzi az erotikus érzésnek rendkívüli erejét, lendületét s alkotó természetét. A legszebb költemények akkor születnek, ha a kedves még elér-

¹ L. R. Müller-Freienfels i. m. Zeitschr. f. angew. Psychologie. 1914. 9. köt. 122. sk. lk. V. ö. Havelock Ellis: Das Geschlechtsgefühl. 1909. A szerelemnek sok finomságban bővelkedő, igen részletes, bár rendszertelen elemzése *Stendhal* műve: *L'amour*. 1826. (Magyar ford. Salgó E.-től: A szerelemről. 1913.)

hetetlen, ha még sóvárgás tárgya; a *beati possidentes* már kevésbé írnak szerelmi dalokat. Ha Petrarca szerelme Laura bírásában kielégítést nyer, valószínűleg elnémultak volna dalai, mint már nyár derekán a madárei. A boldogított Theseus már nem sóhajt Ariadnéja után. Az erotikus érzelem óriási erejének és hatásának, melyet a világon lépten-nyomon bizonyít, a forrása jobbra a kielégítés gátlása.

Az erotikus érzelem természetét több szempontból utólérhetetlenül jellemezte *Platon* a *Symposion*ban. Itt *Pausanias* az Erosnak három formáját állítja egymással szembe: az első Elisben és Boiotiában uralkodik, a hol a szerető kívánsága mindjárt egész természetszerűen teljesítődik; a második a barbár államokban, a hol a szerelmet gyalázatos valaminek tartják, melyet titkolni kell; az Eros harmadik formája ott van, a hol minden nagyot és fennköltet egyesít magában. „Minél nemesebbet, kiválóbbat illik szeretni, még ha nem is oly szép, mint más. *Aljas* az olyan közönséges szerető, a ki inkább gyönyörködik a testben, mint a lélekben, a ki nem is állhatatos, mert mihelyt az imádott test elvirul, hirtelen eltűnik, megszégyenítve sok szavát és ígéretét. A *nemes* jellem egész életén át híven szeret, mert állandóval egyesült. És lám, a mi illemtörvényünk alaposan kipróbálja ezt a kettőt: az egyik felet üldözésre, a másikat futásra ösztönzi, így kutatja és vizsgálja, melyik (*aljas* vagy *nemes*) fajtához tartozik a szerető, melyikhez a szeretett. Ez az oka, hogy szégyennek tartjuk a gyors meghódolást, hadd teljék el addig előbb jókora idő, mert az idő mindent dülőre visz.“¹

¹ *Platon*: *Symposion* X. fej. (Dercsényi M. ford. 1909.).

Platon tehát a szerelem igazi erejének azt a meg-nemesedést, átszellemítést tekinti, mely nem *more bestiarum* minél előbbi physikai kielégítést, hanem az érte való küzdelmet követeli. Ez a forrása annak, hogy a szerelemben akkora *eszményítő* és *művészi alkotásra indító erő rejlik*. A szerelem teremtő erő, nem magában véve, hanem mert az ember egész mi-voltát fölrázza és sarkalja, egész életérzelmét fölfokozza s olyan képességeit is működésre indítja, melyek sohasem ébredtek volna tevékenységre. Az ösztön ébredése még a száraz és józan ifjút is költővé avatja. Az erotikus érzelemnek eszményítő erejében rejlik a legmélyebb oka annak, hogy ez az érzelem oly túlnyomó jelentőségű az emberi életben és a művészetben.

A szerelem háttérében sokszor valami eszmény után való törekvés rejtőzik. Ez az eszmény azonban egy concret, személyes lény testi formájába öltözködik. A tiszta, szellemi, ú. n. platói szerelem olyan lelki állapotot, mely már úgyszólván teljesen elintellectualisálódott s melynek lényege már inkább az ideált elvonással megszerkesztő gondolatmunka, semmint meleg, actualis érzelem. Az ilyen ideális „szerelem“, mint *Ribot*¹ kimutatja, nemcsak elszigetelt egyéneknél, hanem bizonyos korszakokban egyetemesebben is jelentkezik: gondoljunk a lovagi szerelemre, a troubadourokra, provençei szerelmi dalsókra, kik szerint az *igazi* szerelem a physikai közösséget is magában foglaló házasságban lehetetlen, sőt minden házasság életet kizár. Lehetséges, hogy a platói szere-

¹ *Th. Ribot: La psychologie des sentiments.* 7 1908. II. rész. 6. fej.

lem hívei, mikor azt állítják, hogy érzelmük minden testi vonatkozástól tiszta, sőt az utóbbi szerelmüket megszenteltségtelenítené, azt írják vagy mondják, a mit lelki életükben *önmaguk* valóban megállapíthatni vélnek. Ez azonban csak látszat: az eszményinek feltűnő szerelem gyökerei is a nemi ösztön talajából táplálkoznak. Miben állhatna a szerelem, mint intensív sajátos érzelem (s nem pusztán szeretet!) testi föltételek nélkül, ezeket bármennyire elfinomítva is képzeljük? Ha az utóbbiak teljesen hiányoznak, a szerelemből csupán egy értelmi állapot marad hátra, egy pusztán gondolt, de nem forrón sóvárgott eszményi kép. Ez pedig nem szerelem. A tények realismusának hideg s közömbös sugarai is így világítják meg a tisztán eszményinek képzelt szerelmet: a legtöbb esetben milyen könnyen alakul át az eleinte platói szerelem valóságos földi szerelemmé! Ez annál könnyebben megy, mert hisz az ösztön az észrevétlen átalakulást állandóan előkészíti. A magát idealisáló szerelem epekedése is csak a faj geniusának sóhajtatása, mely a következő nemzedék létesítésében keresi a maga visszhangját. Ezért a szerelem pszichológiája végső elemzésben csak a *physique de l'amour*-on épülhet föl.

Ugyancsak ebből a szempontból kell részben fölfognunk pszichologiailag az erotikumnak a művészetben való szerepét. Ha a műélvezésben az erotikus érzés nem lép is a maga nyílt ösztönszerűségében előtérbe, azért mégis együttrezeg vele, érvényesül benne. A műélvezés ugyanis nem pusztán a *formán*, hanem a *tartalmon* is alapszik: a kettő egységén. Tizian Venusát látva, elsősorban a vonalakban és színekben gyönyörködünk; emellett azonban a szép

nőben is: a kép élvezetét tagadhatatlanul áthatja gyöngé erotikus érzelem, a nélkül, hogy tudatos volna. Itt tisztán a formák élvezete csak az eunuchok vértelen abstractiója lehet. Nincsen pszichológiai alap híján az az antik monda, mely szerint egy görög művész a saját Venus-szobra iránt oly szenvedélyes szerelemre lobbant, hogy végre is egy isten megkönnyőült rajta: a szoborba életet öntött. Ha az erotikumnak semmi köze sem volna a művészethez, érthetetlen, miért foglal el minden kor művészetében akkora helyet a test cultusa. Hogy a művészet a szép nőket mindenkor oly különös kedvvel ábrázolja, annak bizonyára nem egyedül a formától, a vonalszépségtől keltett gyönyör az oka, hanem azok a kellemes érzelmek is, melyeknek gyökerei mélyen az ösztön talajába nyúlnak. —

Az erkölcsi érzelmeknek egyik legfontosabb csoportját azok alkotják, melyek a magunk vagy mások cselekedeteinek *helyeslésével* vagy *helytelenítésével* járnak együtt.

Az egyén szándékos cselekedete s az erkölcsi követelmények között való összhang vagy ellentét az erkölcsi helyesléssel vagy helytelenítéssel együttjáró érzelmeknek s ezek sokféle fokozatának forrása.

Melyek azok a követelmények (normák), melyekhez mérve valamely cselekedetet subjective „jónak“ vagy „rossznak“ érzünk és ítélünk? Ezeket részint a társadalmi környezetnek a nevelés útján ránk hagyományozott erkölcsé dönti el, részint az elméleti gondolkodás fokán bizonyos általános ethikai elvek (v. ö. Kant „kategorikus imperativusát“, vagy Bentham elvét: „a lehető legtöbb ember lehető legnagyobb jóléte“). Abban az erkölcsi helyeslésben és helytelenítésben

azonban, melyet a cselekvés belőlünk *közvetlenül* ki-vált, a gondolkodás csak másodrangú szerepet játszik, a főmozzanat *érzelmi* természetű: öröm, tetszés vagy fájdalom, visszatetszés, melyeknek sokféle színezete és fokozata lehetséges. A „jó“ és „rossz“ állítmányok a helyeslés vagy helytelenítés érzelmeinek rengeteg árnyalatát rejtegetik, melyek a cselekvések gazdag és változatos értékskálájára vonatkoznak. Ezek az érzelmek lelki életünk *ösztönszerű* mozzanataival sokszorosán összefonódva, az elemzés számára szinte hozzáférhetetlen szövedéket alkotnak. Nem az elvont erkölcsi eszmék és elvek az erkölcsi érzelmek elsődleges forrásai, hanem az ösztönszerű, bizonyos értelemben velünk született és velünk fejlődött s nevelődött dispositiók. Az egészen száraz képzet, elvont fogalom kísérő érzelem nélkül az emberi viselkedésre a legcsekélyebb hatással sincs. Szinte azt mondhatnók, hogy az az ember, a ki hirtelen, pusztán érzelmének sugallatára veszedelembe rohan, hogy ember-társát megmentse, eredeti természete szerint alapjában erkölcsösebb, mint az, a ki ugyanezt csak fontolgatás után teszi.

Nemcsak a mások, hanem a magunk akaratát és cselekedeteit is helyeseljük vagy helytelenítjük s ezt az erkölcsi önmegítélésünket igen élénk érzelmek kísérik. Ezeknek összességét közönségesen *lelkiismeretnek* nevezzük. Az efajta érzelmek, minthogy a magunk cselekvő énjére vonatkoznak s bennük a saját személyünk értébecslése nyilvánul meg, átlag nagyobb erejűek, mint a mások viselkedésének helyeslését vagy helytelenítését kísérő érzelmek. Erre utalnak az ilyen kifejezések is: a lelkiismeret mardqsása, furdalása, lelkiismereti kínok. A lelkiismeretre legjellemzőbb

érzelem a *megbánás*. Ez a cselekvést követő érzelem abból az ellentétből származik, mely viselkedésem és a kötelezőnek elismert erkölcsi norma között fönnáll; utólagos fájdalom azért, hogy ezt a cselekedetet elkövettem s ennek oka vagyok. Ez az érzelem néha egészen világosan, legtöbbször azonban mint homályos nyomás és aggodalmas határozatlan nyugtalanság jelentkezik s én-emet tudatára ébreszti annak (ezért a *conscientia*, συνείδησις öntudatot is, meg lelkiismeretet is jelent), hogy az erkölcsi törvényt áthágtam, a mások vagy magam iránt való köteleességemet nem teljesítettem s ennek kellemetlen következményeit viselnem kell. E következmények gondolata s az ehhez fűződő aggodalom néha már a cselekvés előtt fölmerül a tudatban és mintegy int, figyelmeztet és tanácsol. A cselekvést megelőző lelkiismereti érzelem még centrálisabb természetű, mint a bánat, mert rendesen a becsület-érzéssel együtt lép föl. Ez pedig annak a veszedelemnek tudatával kapcsolatos, mely a cselekvés elkövetése esetén az egyén társadalmi helyzetét s környezetétől való megbecsültetését fenyegeti: az egyén erkölcsi méltósága és értéke forog kockán. Oly képzetek merülnek fel, melyek az aggodalom, nyugtalanság és elégedetlenség érzelmét fokozzák. Ezeknek az érzelmeknek önkénytelen s azonnali jelentkezése az egyén erkölcsi színvonalának fokmérője; ha kellő alkalommal rögtön s a szükséges erővel lépnek föl, élénk, éber vagy gyöngéd a lelkiismeret, ellenkező esetben tág, alvó vagy néma.

A cselekvést megelőző lelkiismereti érzelem az egyént visszatartja olyan viselkedéstől, mely széttépné a társadalomhoz fűző szálakat. Ha azonban valaki „rosszul“, vagyis az érvényes erkölcsi normákkal ellen-

tétesen cselekedett s így a környezethez kapcsoló szálakat eltépte, akkor *elszigetelten* érzi magát: a lelkiismereti furdalás az elhagyottság és magáramaradás, az üresség és szegénység gyötrő érzelmével jár. A bűnös hiába akar feledni: nem áll hatalmában. Byron Manfrédje sötét magányában a megjelenő szellemtől csak azt az egyet kéri, hogy bűnét feledni tudja: s a szellemek mindent följájánlanak neki, kivéve a feledés ajándékát, ez nekik sincs hatalmukban.

Manfréd: *Feledni vágyom!*

Első szellem: Mit? Kit? És miért?

Manfréd: Feledni azt, a mit hordok magamban. Olvassátok le, — én nem mondhatom ki.

Szellem: Csak azt tudhatjuk, a mi sajátunk: Kérj tőlünk trónt, alattvalók raját, Hatalmat, bár egész világra szólót, Vagy oly varázsjelt, melylyel hódolatra Tudsz kényszeríteni minden elemet, A mik fölött uralkodunk, s legyen Mindez tiéd.

Manfréd: *Feledni! Elfeledni*

Önmagamat! Rejtett uralmatok
Böven kínált csodáiból csak ezt,
Csak éppen ezt nem bírnátok megadni?

Szellem: Nincs lényünkben, nincs hatáskörünkben.
De -- meghalhatasz.

Manfréd: S halál megadja-e?

(Ábrányi E. fordítása.)

A szervezetünk állapotát visszatükröző életérzelem, ha egészségesek vagyunk, rejtve marad, de azonnal jelentkezik, mihelyt a szervezet állapota nem kielégítő: a lelkiismeret is, a léleknek ez az erkölcsi életérzelme, alig hallatja szavát, ha jól cselekedtünk, ellenben kínosan mardos, ha helytelenül viselkedtünk. Minél érzékenyebb és éberebb lelkiismeretű valaki, rossz

cselekedete annál több kint okoz neki. Paradoxonként hangzik, de igaz: a jó ember többet szenved a lelkiismeret mardosásától, mint a gonosz. A látszólagos ellenmondást egyrészt az érzelmek ellentét hatása, másrészt az érzelmi eltompulás (megszokottság) jelensége oldja föl. Az ú. n. erkölcsi gyengeelméjűség (moral insanity) éppen abban áll, hogy az egyén — sokszor egészen normális értelmi képesség mellett — kisgyermek korától a legutálatosabb cselekedeteket viszi véghez anélkül, hogy lelkiismerete szavát hallatná s anélkül, hogy környezetének erkölcsi fölháborodása bármikép is érintené.

Általában, ha az erkölcsi életben az addig abszolútnak érzett erkölcsi értékek és törvények elrelativisálódnak, ha minden erkölcsi törvény csak a szokás vagy megállapodás eredményének tűnik föl, akkor ez az értékfölfogás a lelkiismeret lazulásában s tompulásában is rendszerint visszatükröződik. Részben ebből magyarázható a lelkiismereti érzékenység csökkenése, mondhatnók: a „lelki érzelmeszedés“ a modern emberben. A mai korszellem általános zavarában, amikor teljesen hiányzik az egységes értékfölfogás és célkitűzés, mely a régebbi, zártabb világnézetű korokban megvolt, mindinkább elmosódik a jó és rossz tragikus különbségének határvonala; mindig nagyobb a hajlandóság arra, hogy a bűnben ne lássunk egyebet, mint merő „élményt“, melyet, ha psychologailag az ösztönök vagy érzelmek erejéből magyarázni tudunk, már magunknak és másoknak megbocsátunk. Mindig nagyobb ennek az elvnek tisztelete: *tout comprendre, c'est tout pardonner*. „Széles rétegekből hiányzik az a nagy, tisztítóerejű borzongás a bűnnel szemben, amely azelőtt a vallásos életfölfogás mélységeiből tört

elő és támadásra hívta az embert önmagával és bűnével szemben. Hasonlítsuk össze a nagy antik tragédiákban uralkodó szellemet a modern szellemmel — észre fogjuk venni, hogy a modern emberből ijesztő mértékben kiveszett a tisztulásnak az az elemi szükségérzése, mely az antik emberben hamisítatlan erőben élt s azután a kereszténységből nyerte legmélyebb inspirációit. Gondoljunk csak Sophokles Oidipusára. Ugyan ismerjük-e mi még ezt a rettenetes borzadást a bűnnel szemben, azt az égető vágyat, mely az elkövetett gonosztettől önkéntes szenvedéssel akar megszabadulni?¹ Hogy riad föl éjjente Aischylos Klytinnestrája rettenetes álmaiból s hogy tör ki e szavakban: „Ha a világ összes vizei összetorlódnának is egy folyamba, hiába mosnák a gyilkos kezét!” S Agamemnon rettegve hallja végzetét: „Isten nem felejtí el a népek gyilkosát!”

A modern élet szinpadán a lelkiismeretnek ilyen erejű indítékai már alig találhatók. Pedig a szenvedés útján való megtisztulás az erővel teljes és mély lelki élet kelléke: a mélyen megrendítő szenvedés szükséges az életnek belül való megragadásához, a felsőbb rendű szellemi élethez, a lélek bensőségének fokozásához. Az élet csak az ellenállásokkal való küzdelemben, szenvedés árán fejtheti ki teljes tartalmát. „Jegyezzétek meg jól, gondolkodó lelkek — figyelmeztet *Eckehard* mester — hogy a leggyorsabb paripa, mely a tökéletességhez visz benneteket, a szenvedés.”

19. A vallásos érzelem annak a meggyőződésnek kísérője, hogy az ember és a világ a legbensőbb

¹ F. W. Foerster: Lebensführung². (Schütz A. fordítása: Élet és jellem. 1913. 289. l.)

viszonyban áll egy felsőbbrendű lényvel, a kitől testi és szellemi létünk függ, a ki erkölcsi törvényhozónk, a kiben eszményeink megvalósulnak s földi értékeink abszolút biztosítékot nyernek. A vallásos érzelmeket, melyek mindig bizonyos értelmi (hitbeli) mozzanatokhoz fűződnek, az erkölcsi érzelmektől első-sorban egy felsőbbrendű lénytől való föltétlen függésnek s alávetettségnek érzése különbözteti meg.¹ A vallásos élményben ezzel az alapérzelemmel még számos egyéb érzelem rezeg együtt: így a félelemnek, a csodálatnak, megadásnak, szeretetnek, alázatosság-nak, belső odaadásnak, megnyugvásnak, hálának, bizalomnak, reménynek érzelmei. Mindezek az elemek nagyon különféle arányokban lépnek föl és sokféle árnyalatot öltenek azon hitbeli meggyőződések szerint, melyekhez fűződnek. Az ember érzi erőinek csekély-ségét és végeességét, de ezt a kellemetlen érzelmet elnyomja egy jobb, földöntúli állapot eszményének megvalósulásához fűződő kellemes érzelem. A világ fölött álló lény az ember számára „a siralom völgyé-ben” erőt képvisel, mely visszasugárzik magára az emberre is, ennek erőtudatát fokozza, reményét éleszti. A világ és az ember fölött álló végtelen hatalom esz-

¹ V. ö. *Durkheim*: Les formes élémentaires de la vie religieuse. 1912. *W. James*: The Varieties of Religious Experience. 1902. *I. H. Leuba*: A psychological Study of Religion. 1912. *A. Sabatier*: Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire. 1897. *W. Schmidt*: Der Ursprung der Gottesidee. I. 1912. *R. Schütz*: Grundsätze und Aufgaben der Religionspsychologie. Zeitschr. f. Religionspsychologie. 1912. 5. köt. 253. sk. lk. *E. D. Starbuck*: The Psychology of Religion². 1901. *Strong*: The Psychology of Prayer. 1909. *G. Wobbermin*: Die religionspsychologische Methode. 1913. *Czakó Ambró*: A vallás lélektana. 1915.

méje tudja csak kielégíteni az emberi szív tökéletesség után való vágyát, csak ilyen lényhez fűződhetik az embernek eszményei teljes megvalósulásába vetett hite.

Igen járatos az a felfogás, mely a vallásos érzelem alaptonusát a félelemben keresi, arra hivatkozva, hogy a primitív ember a természet nagy csattanós, mennydörgéssel járó jeleneteiben érzi meg leginkább a felsőbb lény hatalmát s ezért nevezi őt „mennydörgésnek“, „égnek“ (v. ö. Juppiter Tonans). Ámde az ethnographia tanúsága szerint sok nép „atyának“, „miatyánknak“ nevezi Istent. Ez arra mutat, hogy a félelem mellett bizalommal és szeretettel van a felsőbb lény iránt, ki nemcsak sujthatja, hanem bajait meg is szüntetheti, sőt gyámolíthatja és javakkal árasztthatja el őt. Az a meggyőződés, hogy Isten az emberek atyja, a primitív népek vallásainak közös vonása. A primitív vallásos érzelemben kétségkívül nagy szerepet játszik az egoistikus elem: az ember az istenségtől várja kívánságai teljesítését. Ez a közmondás: „a szükség tanít meg imádkozni“ a vallásos érzelem egyik legközönségesebb és leggyakoribb kiindulópontjára utal. Primitív fokon kétségkívül a vallásos érzelemben a hatalmasnak, félelmetesnek érzelme s a büntetőnek és jutalmazónak gondolata előtérben áll; a fejlődés további fokán azonban a szeretet, a logikai érzelem (Isten fogalmának magasztossága) s az erkölcsi érzelem (igazságosság) jut túlsúlyra: az istenség szeretetreméltó és jó lesz, a vallás és erkölcs gazdag és összhangzó egészsze egyesül.

A fejlett vallások keretében a vallásos érzelem föllépésének alkalmai és okai nagyon sokfélék. Ezek közül legfőbbek: a *hitbeli tanok*, az *imádság*, az *áldozat* s az *erkölcsi élet*. Az isteni kinyilatkoztatásnak,

egyes hittételeknek hallása vagy olvasása a hívő lelkében a vallásos érzelem hangulatát kelti, amelyet még csak fokoz a nyelv régies zamata (v. ö. a bibliát, a latin egyházi nyelvet), a hagyományos megszentelt betű („szentírás“), melyhez a vallások mindenütt ragaszkodnak. A cultuscselekvények, szertartások, ha nem teljesen gépiesen mennek végbe, oly érzelmeket keltenek, melyekben a hívő az istenihez való viszonyát átéli. Az imádság által a hívő összeköttetésbe lép az istenséggel s tőle való függésének elismerését az imádsággal is nyilvánítja. Az imádságban az értelmi mozzanatok a tisztelet, szeretet, alázatosság; hála, bizalom, főképp pedig a megnyugvás és remény érzelmei, az erőérzés növekedése szövik át. Az utóbbiak abból a hitből fakadnak, hogy a hívő lelki és testi szükségletei az istenség által majd kielégítést nyernek. Az áhitat hangulatát emelik még bizonyos érzéki érzelmek, melyek szervi érzetekhez (bőjtölés), szagérzetekhez (tömjénillat), hangokhoz (orgonajáték, ének), színekhez (a templomablakokon beszűrődő színes és homályos fény, az egyházi ruhák színe és csillogása) kapcsolódnak. Az utóbbi, aesthetikai természetű érzelmek az egyházi művészetek pszichológiai indítékai. Az áhitat hangulatának általában nincsenek erőteljes és feltűnő kifejezőmozgásai, mert az áhitat a nyugalom hangulata. A szertartásokkal járó mozgások is lassúk, méltóságteljesek.

A belső vallásos élet tetőpontja az *ekstasis*, vagyis az Isten-nel való közvetlen egyesülés érzelve, mely a *mystikusoknál* lép föl. Ebben az állapotban a vallásos érzelem minden egyéb tudatmozzanatot kiszorít, minden érzéki szemlélet, az énnek minden élménye felolvad az istenséggel való titokzatos egyesülés gyönyörében. Az ekstasisnak útja elsősorban a figyelem-

nek egyetlenegy vallásos gondolatra való concentrációja,¹ azután az elragadtatás, vagyis a személyiség időleges megsemmisülése vagy átalakulása. Az utóbbi állapotot Sz. Bernát *via unitivának* nevezi az elragadtatást megelőző *via purgativa* és *via illuminativa*-val szemben. Ekkor az ő leírása szerint lelkének érzéke megnyílik, érti a szentírást, a felülről jövő világosság leleplezi a titkokat s föltárul előtte a mennyeknek rejtélye. A végtelennel való ilyen benső és titkos egyesülésről szólnak az Upanisádok titkos tanai, az új platonikusok (ἁπλωσις τῆς ψυχῆς), a gnostikusok, a muhamedán sűfik, a közép- és újkori mystikusok. Valamennyien az érzékfölöttinek, az isteninek nem érzékek vagy ész, hanem sajátos belső tapasztalás, közvetlen, intuitív, érzelemszerű átélés útján való megragadására utalnak, mely szavakba sohasem merevithető. Minden mysticismusban ez a benső antinomia rejlik: Istent, a ki minden lét és gondolat fölött áll, csak negative közelíthetjük meg, csak „nem tudva“ tudhatunk valamit róla, amikor az ész önmaga fölé kerekedik s önmagából kiemelkedik. Ez a *docta ignorantia*, tudós tudatlanság, mint érzelemszerű elragadtatás, az ész szemléletét pótolja.

A mystikusok szolgáltatatta subjectív adatokat objective egészíti ki az a tény, hogy az ekstasis alatt az idegrendszer rendellenes állapotban van, az érzéki élet és mozgás többé-kevésbé megszűnik. Maga az ekstasis nem elszigetelt jelenség, hanem tetőpontja az izgalom phasisának, mely az erőcsökkenés, az elernyedés (depressio) időszakával váltakozik. Az intensív vallásos érzélem eszerint többé-kevésbé szabályos rhythmusnak van alávetve. Isten közeledik, azután távolodik; az elragadtatás állapotát a lelki csüggettségé követi s fordítva. Ezek a lelki élmények egybeesnek az ideges izgalom és elernyedés állapotaival.

Az ekstasis állapotát legtűzetesebben *Szent Teréz* írta le. „Ekstatikus élményeinek leírásai oly rendkívüli finomságúak, hogy alig mulhatná fölül a modern psychologus“ — mondja a vallásos élmények egyik kiváló bűvara.² *Szent Teréz* kitűnően

¹ Ennek egyik külső feltétele az érzékek működésének megszűnése, pl. a szem behunyása; innen a *mystika* neve (μύω: bezárni, behunyni).

² *Konstantin Österreich*: Die religiöse Erfahrung als phi-

ért ahhoz, hogy az egyes lelki működéseket különválassa s ezek hatását az áhitat különböző időszakaiban megfigyelje. Önmegfigyelései hasonlók azokhoz, melyek Sz. Ágoston Vallo-másainak szolgálnak alapul, de ezeket finomságban sokszor fölül is mulják.

20. Az érzéki érzelmekben a dolgoknak szerveze-tünkre vonatkozó haszna vagy kára, az aesthetikai érzel-mekben a tárgynak szépsége vagy rútsága, az ethikai ér-zelmekben a cselekvések jósága vagy rosszasága jut kifejezésre, a logikai érzelmek pedig gondolataink helyességének vagy helytelenségének tudatát kísérik. A dolgok értékességének vagy értéktelenségének tehát az érzelmek mintegy a jelzői. Abban a lelki műkö-désben, melyet *értékelésnek* nevezünk, az érzelmek nyilvánvalóan igen fontos szerepet játszanak.

Az értékelésnél három mozzanatot kell szigorúan különválasztanunk. Először magát az *értékelést*, mint lelki tevékenységet; ennek elemzése a psychologia főadata: milyen szerepe van itt az érzelemnek, vágy-nak, akaratnak, ítélési actusnak? Másodszor az *érté-keket*, melyek nem „léteznek“, hanem „érvényesek“.

losophisches Problem. 1915. 17. 1. Sz. *Terézia* művei: Sämt-liche Schriften der heiligen Theresia von Jesu. Neue deutsche Ausgabe, nach den autographierten und anderen spanischen Originalen bearbeitet und vermehrt von Fr. Petrus de Alcan-tara und Fr. Aloisius. Regensburg. 5 rész. 8 köt. 1916. V. ö. a mystikára nézve *E. Lehmann*: Mystik im Heidentum und Christentum. 1908. *Delacroix*: Études d'histoire et de psycho-logie du mysticisme. Les grands mystiques chrétiens. 1908. *A. Sharpe*: Mysticism: its true nature and value.² 1910. *Th. Flournoy*: Une mystique moderne. Documents pour la Psychologie religieuse. Archives de Psychologie. 1915. 15. köt. *E. Boutroux*: Tudomány és Vallás. Ford. Fogarasi B. 1914. 186. 1.

S harmadszor az *értékhordozó* vagy *értékes tárgyat*, melyek valósággal léteznek s a melyekben az értékek többé-kevébbé megvalósulnak (pl. az erkölcsi értékek az emberek cselekedeteiben, az aesthetikai értékek a műalkotásokban). Az érték, mint érvény s az értékes tárgy, mint létező valóság, két különböző dolog, bár a mindennapi életben gyakran fölcseréljük őket (pl. a gyermek előtt a nevelő személye az erkölcsi értékek hordozója; ha a nevelő a tőle hirdetett erkölcsi elvekkel ellentétesen cselekszik, a gyermek előtt maguk az erkölcsi elvek is elvesztik értéküket, mert fölcseréli az értékhordozót magukkal az értékekkel). A kettő különbsége nyilvánvaló: sokszor elismerünk értékeket, melyeknek érvényt tulajdonítunk, habár eddig sohasem valósultak meg; továbbá az értékek érvénye nem szűnik meg azon tárgyak létének megszűnésével, melyekben megvalósultak, viszont a tárgyak sokszor elvesztik értéküket, noha tovább léteznek is. A valóság létezése és értékjellege tehát független egymástól. A naiv, nem elemző állásponton azonban a világ számunkra nem csupán „létező” dolgoknak, hanem különféle értékű: kellemes, hasznos, szép, rút, jó, rossz személyeknek, tárgyaknak, állapotoknak összege. A mindennapi életben, gyakorlati állásfoglalásainkban, rendszerint magukat a dolgokat, melyek csak értékhordozók, nevezzük értékeknek. A mikor a szemléleteket, képzeteket, fogalmakat, mint tudatunk tárgyi mozzanatait, elemeztük, csak utaltunk arra, hogy mennyire színezik s mily bonyolulttá teszik ezeket értékelő állásfoglalásunk actusai. A természetes, naiv állásponton a dolgok értékjellege olyan közvetlenül van számunkra adva, akárcsak a valóságuk. A *psychologia* feladata azoknak az élmé-

nyeknek elemzése és tudatossá tétele, melyek által a dolgok számunkra értékeseknek tűnnek föl. Milyen fajtái vannak az értékeknek s érvényük mennyiben igazolható? — ezek a kérdések viszont már az értékek philosophiájának, az *értékelméletnek*, tárgykörébe tartoznak.

Itt az értékelés pszichologiai vizsgálatának csak néhány főbb kérdését emeljük ki. Ilyen kérdés elsősorban vajjon az értékelésben az *érzelemnek*, vagy pedig a *vágy*nak (tágabb értelemben: *akaratnak*) van-e döntő szerepe? Az egyik fölfogás szerint az érzelem elengedhetetlen föltétele annak, hogy valaminek értéket tulajdonítsunk. Vajjon mit ér nekünk valami s mit érünk saját magunknak: az érzelmek mondják meg nekünk. Mit tartunk szépnek s mit rútnak, milyen akaratot s cselekvést minősítünk jónak s milyent rossznak: az érzelmek jelzik számunkra. Viszont a másik elmélet szerint csak az tűnik fel előttünk értékesnek, a mi valamely szükségletet (vágyat, akaratot) elégít ki, azaz kíváncsúnak látszik valamely célra törő vágy (akarat) számára használhatósága miatt: vágy nélkül nincsen érték. Nem azért kívánjuk a dolgokat, mert bennük valami titokzatos sajátságot, „értéket“ ismerünk fel, hanem éppen azért tulajdonítunk a dolgoknak „értéket“, mert természetünknel fogva kívánjuk őket, mert önfenntartásunkat és önkifejtésünket szolgálják.

A kik az értékélményt a vágy s nem az érzelem függvényének tekintik, elfeledkeznek arról, hogy a vágy kielégítése gyönyörrel, ki nem elégítése fájdalommal jár, tehát az értékélményben *közvetlenül* mégis az érzelem a döntő mozzanat. A ki „a narancs kellemes“ értékelésnél a kellemesség okát a vágyban

(pl. szomjúságban) látja, az már az értékélményt *nem leírja*, hanem *psychologiailag magyarázza*. Ebben az értékelésben a gyönyörérzelem jelezte „kellemes“ fejezi ki a narancs értékes voltát s ez a „kellemes“ mozzanat maradna benne értékesnek akkor is, ha nem a vágyból, hanem más lelki előzményből származnék az az érzelem, melynek „kellemes“ az értékjelzője.¹ A vágy eszerint csak az érzelmen nyugvó értékelést megelőző s így távolabbi magyarázó mozzanat. Természetesen az a megállapítás, hogy az érték lelki forrása az érzelemben rejlik, magára az értékre nézve közömbös adat, mert ennek jelentése és érvénye ugyanaz marad, *psychologiai szempontból* akár az érzelemből, akár a vágyból (akaratból) vezetjük is le, épp úgy, a mint egy matematikai tétel érvénye teljesen független attól, vajjon milyen lelki tevékenység útján jutunk hozzá.

Ha az értékélményt *leírjuk*, úgy a hogyan közvetlenül tapasztaljuk, elsősorban *érzelemnek* kell minősítenünk; ha az értékélményt *magyarázni* akarjuk, gyökerét a *törekvésben, vágyban* találjuk meg. A fönnebb jellemzett kétféle fölfogás tehát nincsen ellenmondásban egymással. Élő szervezetek vagyunk, testi és lelki szükségleteink vannak, hogy életünket fönntartsuk és tovább fejlesszük. Ezeket a szükségleteket kielégíteni törekszünk. Ha ez a törekvés, vágy nem volna meg bennünk, megszűnnénk létezni. A mi szükségleteinket kielégíti, életünk fönntartását és fejlesztését szolgálja, kellemes érzelmet támaszt, *értékes*; a mi életünk kárára van, *értéktelen*. Az életfenntartó és életfejlesztő tevékenység érdekei teremtik meg psy-

¹ V. ö. Böhm K.: Az ember és világa. III. 1906. 54. I.

chologiai szempontból elsősorban az értékeket. Ez az értékteremtés különösen az érzéki életre vonatkozik. Szellemi téren bizonyos értelemben sublimálódik: az érték azonban itt is mindig akkor jelentkezik, ha valami erőtudatunkat fokozza, életérzésünket emeli és lendíti. Valami szellemi téren is akkor értékes, ha lelki szükségletet, hiányérzést elégít ki, azaz ha érdeklődésünk irányában van. Valamely erkölcsi értéknek cselekvésünk által való megvalósítása esetleg egyelőre kellemetlen, önmagunknak, természetes ösztöneinknek és vágyainknak megtagadásával jár; de az utóbbiakkal szemben mégis az erkölcsös cselekvés előttünk az értékes, mert — pszichologiai szempontból nézve — megnyugtatóan hat vissza önmagunkra, lelki erőnket növeli (v. ö. az askesis erkölcsi erejét), többnek érezzük magunkat, önérzetünk emelkedik, általa nagyobbak vagyunk. Egy műremeket szemlélve, benne számunkra aesthetikai érték rejtőzik, mert a műalkotás az emelkedettség, a magunkkal s a világgal való összhang érzését kelti, önérzésünket följebb fokozza, az alkotásban a magunk erejét is megnövekedve érezzük. A mikor pedig gondolkodás útján az igazságra szert teszünk, ez előttünk intellectualis értéként jelentkezik, mert tudása által önkénytelenül többnek, erősebbnek, hatalmasabbnak, az életre fölkészültebbnek érezzük magunkat. Mindezen szellemi értékelések mögött is valamikép az élet fönntartásának és fejlesztésének vágya rejtőzik; ez azonban közvetlenül önerőnk fokozódásának érzelmében jelentkezik.

Magában a kellemességben és kellemetlenségben, a gyönyörben és fájdalomban, ezek roppant gazdag árnyalataiban az értékelés élménye nem merül ki. Az értékelés actusa nem vezethető vissza maradék nélkül

a gyönyörre vagy fájdalomra, sem egyéb lelki jelenségre. A gyönyör- és fájdalomérzelem ugyanis, mint ilyen, csak állapotszerű. Az értékelés élményében azonban tárgyra vonatkoztató actus is rejlik: *az érték-tudatnak tárgyi természete van*. Ezért helytelen az a fölfogás, mely szerint *minden* érzelem egyszersmind értékérzelem. Az érzelmet csupán mint az én-nek állapotát éljük át; ellenben az értékelés mindig többet tartalmaz, benne a gyönyör vagy fájdalom sajátos módon valamely tárgyra vonatkozik. *Az értékbecslés sajátos lelki tevékenység*. Legközelebb áll az érzelemhez, ennek belső melegsége és mozgalmassága rendszerint megtalálható benne. Azonban a hideg és nyugodt természetű élmény alakját is öltheti s ekkor az értelmi folyamatokhoz közeledik. Eszerint megkülönböztethetünk *értékérzelmet* és *értékítéletet*. Olyan értékeket, melyekkel először állunk szemben, rendszerint *érzelemszerűen* élünk át. A többszörös ismétlés azonban az érzelmet csakhamar gyöngíti s az értékelés fokozatosan *ítéletszerű* formát ölt. Így már könnyebben is közölhető. Az értékítéleteket az emberek másoktól gyakran átveszik, anélkül, hogy az értékbecslés eredeti érzelmi hátterét is átelnék. Az érzelmi gyökértől elszakított s ítéletté lehűlt értékbecslés már könnyen szállítható: hány ember, a kinek nincsen saját aesthetikai érzelme, igazodik művészeti ítéleteiben a tekintélyek vagy az éppen uralkodó divat áramlata szerint! Sok embernek, ha festményt vagy szobrot vásárol, értékelését az dönti el, van-e „neve“ a művésznek?

Mivel az értékelés gyökere eredetileg az érzelemben rejlik, mely subjectiv természetű, az a kérdés, vajjon az értékelés is subjectiv-e? Olyan értelemben

természetesen subjectiv, a hogyan valamennyi lelki folyamat vagy actus, azaz: alanyok élménye, valamely én-hez tartozik. A mint azonban pl. a szemléletek tárgyakra vonatkoznak s ilyen értelemben „objectiv-ek“, ennyiben az értékelések is objectiv természetűek. Mindig valami valóságos vagy gondolt tárgy az, a minek értéket vagy értéktelenséget tulajdonítunk. S ezeket az értékminőségeket éppen úgy vonatkoztatjuk rá, a mint bármely egyéb tulajdonságát: színét, nagyságát, érdeességét vagy simaságát. Egy képről éppen olyan „objectiv“ értelemben mondjuk, hogy szép, mint a hogyan azt mondjuk róla, hogy olajfestmény vagy szénrajz. A szépséget objectiváljuk: a tárgy tulajdonságának fogjuk föl.

Az értékelés objectiv természete csak az eredeti, nem reflektált, „naiv“ állásponton ilyen határozott, különösen a gyermekeknél. Az egymásnak szögesen ellenmondó értékbecslések azonban a gondolkodó embert mind nagyobb óvatosságra és tartózkodásra indítják. Legfeltűnőbb ez a hedonikus értékeléseknél: ugyanaz a dolog, pl. étel, az egyik ember előtt kellemes, a másik előtt közömbös, a harmadik előtt kellemetlen. Hasonlóképen szembeszökő az értékítéletek viszánya az aesthetikum területén. Így jó létre azután az a fölfogás, hogy minden értékelés „subjectiv“ és pedig nemcsak abban az értelemben, hogy az értékelés mindig egyes alanyok élménye (a mi különben magától értetődő), hanem hogy az értékelésnek mindig csak az illető alany számára van érvénye s így az értékítéletek objectiv érvényességéről szó sem lehet.

Mindenekelőtt a következő megkülönböztetést emeljük ki. Vannak értékítéletek, melyekben *érzéki tetszé-*

sünk vagy nem-tetszésünk jut kifejezésre, vagyis az a hatás, melyet a dolgok egyénileg ránk, mint psychophysiologiai lényekre, gyakorolnak; pl. „ez a langyos levegő kellemes“, „ez a szag kellemetlen“. Az ilyen ítéletek egyénileg viszonylagosak, valami egészen subjectiv és változékony dolgot fejeznek ki: a mi nekem kellemes, az másnak esetleg kellemetlen; a mi ma jólesik, holnap talán visszatetszik. Ezekben a „hedonikus“ ítéletekben voltaképen csak valamely dolog és az erre vonatkozó változékony, egyéni psychophysiologiai visszahatásom viszonyának tényét állapítom meg. A hedonikus ítéletek tehát valójában *constatáló* vagy *tény-ítéletek*, melyek létező dolgok viszonyára vonatkoznak. Minthogy a hasznossági ítéletek a hedonikus ítéleteken alapulnak, ezek sem igazi értékítéletek, hanem voltaképen tényítéletek. Ezekkel szemben az igazi értékítéletekben valamit bizonyos ideális *követelményekhez mérünk*, melyeknek normativ és változatlan, az alany egyéni lelki állapotától független természetet tulajdonítunk. Itt nem az alanyra tett valamiféle hatásnak, mint ténynek constatálásáról van szó, hanem valaminek értékességéről; ezek az ítéletek olyasvalamit fejeznek ki, a mit ha némely ember nem is ismer el, de el *kellene* ismernie. „Ez az önfeláldozó cselekedet nemes“ — ebben az ítéletben nem valaminek lelki-testi alkatomra való subjectiv hatása jut kifejezésre, mint akkor, ha azt mondom: „ez az íz kellemes“, hanem egy tőlem teljesen független, objectiv, mindenkire nézve kötelezőnek gondolt ideális követelményhez, egy előttünk lebegő erkölcsi értékeszméhez való mérés nyilvánul meg. Az igazi ethikai és aesthetikai értékítéletekben azt fejezzük ki, hogy valami a jó és a szép eszményeiből folyó követelményeknek meny-

nyiben felel meg, s hogy ez az értékelésben megnyilvánuló mérés egyetemes elismerésre tart igényt, azaz *normatív* természete van, a mi a tények viszonyait megállapító ítéletekből, a tényítéletekből, hiányzik.¹

Az értékelés élményének egyik legfontosabb saját-sága, hogy az értékelés az értékesség közvetlen és *automat* fölismerése. Hogy valami az egyén előtt értékesnek tűnjék föl, ahhoz szükséges, hogy az egyén érzelmi életének ezen érték számára mintegy sajátos szerve legyen, melylyel a tárgy értékes mozzanatát megragadja. Ez a szerv pl. a teljesen amuzikális embernél, a ki előtt minden zenedarab csak a hangok zűrzavara, a zene aesthetikai értéke számára hiányzik. A mint normális szem kell ahhoz, hogy bizonyos színek tűnjenek föl előttünk s a szem bizonyos rendellenessége mellett egyes színek (pl. vörös és zöld) hiányzanak, úgy hiányozhatik a lelki érzékenység bizonyos értékek iránt is. „Értékvakságban“ éppúgy szenvedhetünk, mint színvakságban. Vajjon valaminek van-e *saját* értéke, ez közvetve, logikai úton, nem „bizonyítható“ be, hanem csak közvetlenül érezhető, éppúgy, mintha valaki színvak s a vöröset nem látja, hiába magyarázgatjuk neki, hogy milyen is az a vörös szín. Annak, a kit valamely festmény vagy szobor mélyen meghat és elragad, nem „bizonyíthatjuk“, hogy ezen az érzelmén alapuló értékelése „helytelen“. Ha valakinek a művészet valamely ága iránt semmi érzéke sincsen, az előtt nem lehet az idevágó műalkotások szépségét „demonstrálni“. Minden logikai

¹ V. ö. az értékítélet és az érték viszonyára nézve *Pauler Ákos*: Az ethikai megismerés természete. 1907. 126. l.

bizonyítás csak bizonyos elvek, előföltevések alapján lehetséges, melyek maguk már nem bizonyíthatók. Így vagyunk az értékelés elveivel is: ezek tovább már nem igazolhatók, hanem csak közvetlenül átélhetők. Ha annak bizonyítását, hogy mi a jó vagy a szép, mégis megkíséreljük, ez csak látszólagos „bizonyítás“, lényegében csak suggestio, rábeszélés, imponálás, de nem sajátos meggyőzés. A kinek bizonyos erkölcsi értékek vagy finomságok iránt „nincsen érzéke“, annak logikai módon hiába bizonyítgatjuk, hogy ezeket az értékeket becsülnie kell. Ha pl. Schopenhauer a részvétben nemes erkölcsiséget lát, Nietzsche pedig csak a hitványság jelét, akkor oly ellentéttel állunk szemben, mely minden további termékeny vitát kizár. A mikor valaki a hedonikus értékelést, mely szerint a legfőbb érték a boldogság, „czáfolja“, akkor nem logikai érvekkel operál, hanem csak hozzánk méltatlannak s megvetni valónak tünteti föl a pusztá gyönyörhajhászást s más értékbecslést iparkodik, mint „helyeset“, belénk sugalmazni. A „bizonyítás“ helyett itt csak annak van helye, hogy a helyesnek tartott értékbecslést másokban fölébreszszük. Példák, minták, szemléletes bemutatás, megragadó buzdítás, szívbe-markoló lelkesítés s nem a logikai bizonyítás az értékbecslés fölébresztésének eszköze. *Az értékelés ugyanis az érzelemben gyökerezik, ez pedig irrationalis, az észszel közös nevezőre nem hozható:* vagy érezzük, vagy nem, különben hiába okoskodunk fölötte.

Sokszor szemére vetik a tudománynak, hogy nem tud fölvilágosítani bennünket a lét értékéről s nem tud bennünket életünkben helyesen eligazítani. A ki így vádaskodik, nem ismeri az értékelés pszichológiai természetét s túlbecsüli a rationalis (azaz tudományos)

ismerésnek a lelki életben való jelentőségét. A tudomány föltárhatja a valóság oksági összefüggéseit s kezünkbe adhatja az eszközöket, hogy céljainkat elérjük, de hogy mik az *értékes* végső célok, melyekre törekednünk *kell*, nem tudja megmondani nekünk. Céljainkat értékbecsléseink alapján személyesen kell kialakítanunk s átélnünk. Így erkölcsi céljainkat is. E célok elérésének eszközeit és hatásait a tapasztalat alapján kétségkívül a tudományos-rationalis gondolkodás is segít megismerni: szemünket élesíti elhatározásaink további jelentősége, felelősségünk nagysága iránt. Vajjon azonban van-e a kitűzött céloknak értéke, elhatározásunk következményeiért magunkra vállaljuk-e az erkölcsi felelősséget: ezt már érzelmeink, lelkiismeretünk mondja meg.

A *világnézetek*, a philosophiai rendszerek különbözőségének forrását is elsősorban nem az ész munkájában, hanem az értékelésben kell keresnünk. Azért van és lesz sokféle világnézet, mert a világról és az életről való egyetemes fölfogás végső gyökerei az irrationalis érzelem talajából táplálkoznak. Hogy optimista vagy pessimista, idealista vagy materialista, individualista vagy szocialista, conservativ vagy progressiv, theista vagy atheista vagyok-e, ez nemcsak elméleti meggyőződéseimtől s gondolkodásomtól függ, hanem attól az *érzelmi jelentőségtől* is, mellyel a világ, élet, egyén, társadalom, istenség stb. bennem bir. Az értékelésnek *primatusa van a gondolkodás, az értelem fölött*. Merő eszből, pusztá intellectualismussal nem építhető föl egyetemes világnézet: ebben a végső elveket illetőleg mindig nagyobb szerepe van az értékelésnek. Minden philosophiai rendszer ugyanis végső elemzésben bizonyos elvekre támaszkodik. Mivel igazolja a philosophus ezeket az elveket, melyeket mint alapmértékeket, mindenre alkalmaz? Talán azzal, hogy helyesnek ismeri el őket? Ez nyilvánvalóan nem bizonyítás. A magyarázat kulcsa: a végső elvek a philosophus előtt mint föltétlen, további megokolást nem követelő s erre nem is képes *értékek* állanak, melyekből aztán minden ismeret- és életnorma

az ő jogát meríti. A rationalista előtt pl. az észszel való meg-
egyezés és az észből való eredet az igazság föltétlen mértéke.
Ha azt kérdezzük: „miért?“ Nem lehetséges rá egyéb theore-
tikus felelet, csak éppen ez: „mivel csupán az észnek van
föltétlen és legfőbb ismeret-értéke.“ Hasonlókép az etikában:
az eudaimonista előtt a boldogság minden életezésnek és akarati
cselekvésnek megítélésében a végső mérték. Miért? Mert előtte
a boldogságnak föltétlen értéke van, melyet bizonyítani sem
tart szükségesnek. Mindennemű philosophiai meggyőződés végső
elemezésben bizonyos értékelméleti meggyőződéstypusokra
vezethető vissza. Értékelésünk határozza meg elsősorban philo-
sophiánkat, ennek nemcsak ethikai, aesthetikai s vallásos el-
ágazásaiban, hanem ismeretelméletében s metaphysikájában is.
„Kezdetben vala az érték.“

A világnézetek szerkezete szempontjából rendkívül fontos
az a pszichologiai tény, hogy az értékelés az ismeréstől, a
gondolkodástól emancipálni törekszik magát. Vannak értékelések,
melyek oly mélyen gyökereznek bennünk s oly nélkülözhetet-
lenek számunkra, hogy görcsösen ragaszkodunk hozzájuk, ha
mindjárt világosan átlátott ismereteink ellenkeznek is velük.
S ha az embernek döntenie kell, vajjon az ismeretet, vagy az
evvel ellenkező értékeket vesse-e el, igen sokszor az ismeret
a tudás elutasítása mellett dönt: *credo, quamquam absurdum*.
Az értékelésnek az ismerés fölött való primatusa legélesebb
hangsúllyal Kant rendszeréből hangzik ki: habár az istenre,
az akarat szabadságára és halhatatlanságára vonatkozó meg-
győződések bizonyíthatatlanok, mégis elutasíthatatlanok, vagyis
az ember számára oly közvetlen értékkövetelmények, hogy
realitásuk biztosítéka már önnönmagukban rejlik, jöllehet az
ész, a theoretikus ismeret nem tud rájuk nézve eredményre
jutni, vagy éppen — mint a szabadság kérdésében — az ellen-
kezőre. Minden philosophiai rendszernek valójában az a föl-
adata, hogy összhangba hozza a világnak észalkotta theoretikus
képét és a szív követelte értékek rendszerét, azaz egy felsőbb
synthesisbe egyesítse azt, a mit tudunk s azt, a mit érzünk s
a mi után vágyódunk. —

A collectiv tudatban kialakult erkölcs- és szépség-
eszme korok és népek szerint többé-kevésbé változik,

éppúgy, mint az egyéni értékelés; az ethikai és aesthetikai értékelés igen különböző, sokszor ellentétes természetűnek mutatkozik a történelmi és a néprajzi kutatás előtt. Honnan vegyük az abszolút és objectív értékmérőt ezek megítélésére? Melyek azok az értékek, melyek magukban értékesek? Mi a magában véve jó a viszonylagos jóval s hasznossal, az aristotelesi ἀγαθὸν καὶ αὐτὸ az ὠφέλιμον-nal szemben? Ezek a kérdések már az értékelmélet s nem a psychologia problémái. A psychologia csak annak vizsgálatára jogosult, vajjon hogyan jönnek létre számunkra az értékek, milyen élmények útján jelentkeznek subjective, milyen lelki feltételektől függ a dolgok különféle értékjellege? A psychologia csak azt vizsgálja, a mi van; az értékérzelmeket és értékítéleteket csak mint *tényeket* elemzi, de soha sem kérdezheti, vajjon bizonyos értékérzelem által *igaz* értékről értesült-e az egyén, vagy hogy értékítélete igaz értékekre vonatkozik-e? Az a tény, hogy a hedonikus ítéletekkel szemben az igazi értékítéletekben valamit egy változatlannak, az alanytól függetlennek, maradandónak, egyénfölöttinek gondolt értékeszméhez mérünk, melynek számára egyetemes elismerést követelünk, a psychologus számára még nem biztosíthatja ezen értékelés abszolút helyességét. A psychologia csak megállapítja az értékelés *tényeiben* mutatkozó törvényszerűséget; ellenben az értékelméleti vagy *normatív* vizsgálat azt kérdezi, vajjon milyen értékek *érvényesek*, melyeket *kell* megvalósítanunk? Amott tehát *természeti*, itt pedig *normatív* törvény, amott *quaestio facti*, itt *quaestio juris* forog szóban.

Egyesek megkísérlik az utóbbinak az előbbiből való levezetését: azokat az értékeket, melyekre a

többség értékelése irányul, tekintik minden további eljárás nélkül „érvényeseknek“ s ezeket emelik „normákká“. Ez a durva *psychologismus* az értékelésre, mint lelki tényre vonatkozó vizsgálatnak illetékeségét jogtalanul terjeszti ki. A psychologus csak mintényt állapíthatja meg, vajjon mi a többség értékebecslése; ebből azonban egyáltalán nem következik, hogy most már ez az értékelés helyes is. Az érték önmagában érvényes, elismertetésétől függetlenül. A többség helytelen erkölcsi értékelése, esetleg gonosz-sága, époly kevésbé érinti az erkölcsi értékek méltóságát, mint az örültség a logikai törvények érvényességét. Ha értékelésünk a többség értékelésétől eltér, bizonyos belső ellenállást érzünk, a mi értékelésünkben rejlő értéket közvetlenül mint érvényeset éljük át. Ebben rejlik az értékelés autonom fölismerési módja: az értéket *közvetlen, tárgyi evidentiával* helyesnek ismerjük föl. Ha ilyen *evidens* értékélményünk van, tovább már nem kérdezzük, vajjon mások osztotznak-e a mi értékelésünkben, nincs szükségünk a többség által való megerősítésre, sőt az a meggyőződésünk, hogy ha az egész világ is szembeszáll velünk, a mi értékelésünk a helyes.

TIZENNYOLCZADIK FEJEZET.

Az akarat.

1. Az akarat gondolkodásból (tárgytudatból) vagy érzelemből le nem vezethető: a lelki élet eredeti tényezője. — 2. Törekvés, vágy és szűkebb értelemben vett akarat. — 3. Az akaratí actusnak rendszeres kísérleti önmegfigyelés útján való vizsgálata. — 4. Az akaratí actus változat-formái: megrövidült, gyöngé és begyakorlott akarás. — 5. Motivum és akaratí actus. A motivum az akarásnak nem ható-oka, hanem gondolati alapja; nem *causa*-, hanem *ratio*-természete van. A motivum és a célképzet különbsége. — 6. Az akaratí választó actus. — 7. Az akarat szabadságának tudata. — 8. Akarat és lelki okság. Determinismus és indeterminismus. — 9. Az akaratí cselekvés. — 10. Mozgás és cselekvés. Reflexmozgás és kifejezőmozgás. — 11. Ösztöncselekvés. — 12. Játékcselekvés. — 13. Utánzó cselekvés. — 14. Külső akaratí cselekvés. — 15. Belső akaratí cselekvés. — 16. Az akarat tipikus formái: erélyes és erélytelen, kitartó és ernyedő, cél tudatos és ösztönszerű, statikus és dinamikus, szokásos és folyton újra törő akarat. — 17. A jellem.

1. Az egyéni lelki valóság eddigi elemzésünk alapján úgy tűnik föl, mintha csak tárgyi tartalmak *gondolásából* (tárgytudatból) és én-ünk subjectív állásfoglalásaiból, *érzelmekből*, állana. De vajjon kimerül-e az egyéni lelki valóság egyrészt az érzetekben, szemléletekben, emlékképekben, gondolatokban, másrészt azokban a módokban, a hogyan az alany magát érzi,

a mikor érzékel, szemlél, emlékezik s gondolkozik? Vagy pedig vannak olyan lelki tények is, melyek a tárgytudattal s az érzelmekkel szemben még valami más, új mozzanatot is tartalmaznak?

Ha az egyéni lelki valóság csupán a tárgytudatból s az érzelmekből állana, akkor észreveennők, szemlélnők, visszaidéznők, gondolnók ugyan a tárgyakat, másrészt örülnénk és szomorkodnánk, gyönyörködnénk és fájdalmat éreznénk, azonban a tárgyaknak mindenkor csak teljesen tétlen, soha semmi után sem törekvő, merev szemléelői maradnánk, sohasem nyúlnánk bele a dolgok folyásába. A valóságos lelki életnek azonban más a természete: benne a gondolkodáson (tárgytudaton) és az érzelmeken kívül valami után való törekvést, vágyat, kívánságot, sóvárgást, a szót tágabb értelemben véve: *akarást* is találunk. Az akarás lelki életünknek más lelki tényből le nem származtatható harmadik mozzanata. Az olyan individuumnak, a mely a tárgyaknak teljesen tétlen, meg nem mozduló, csupán gyönyört és fájdalmat érző szemléelője volna, tevékenységre való törekvés, akarás nélkül, e földi világból csakhamar el kellene tűnnie. Ez a világ, a melyben élünk, minden csupán gondolkodó és érző, de nem törekvő lényt elpusztítana. Csak az élhet, a ki törekszik, tevékenységet fejt ki, magát védelmezni, fönntartani és fejleszteni iparkodik. Minthogy élő lény vagyok, tehát akaró lény is vagyok: *vivo, ergo volo*. Az akarás (törekvés) nem olyan mozzanata a lelki életnek, hogy egyszer hozzájárul a gondolkodáshoz és érzelemhez, máskor meg hiányzik, hanem a lelki valóság eredeti, nélkülözhetetlen sajátossága. Ha nem volna bennünk törekvés, nem is létezhetnénk. Mint élő lényeknek vannak szervezeti szükségleteink, me-

lyek a lelki élet síkjában mint hiányérzések jelentkeznek. E szükségletek kielégítésére törekszünk, hogy életünket fönntartsuk és fejlesszük. Nem gondolkodásból és érzelemből összetett, hanem legelsősorban akaró, magunkat fönntartani és fejleszteni törekvő lények vagyunk, s a gondolkodás és érzelem eredetileg csak ezt az életre való törekvést szolgálja. A törekvés, az akarat adja meg az élő lény lelki életének igazi, egységes hátterét. A törekvés az az út, a melyen haladva ismerhetjük föl legjobban a lelki élet *biológiai jelentőségét*.

Habár az akarásnak a gondolkodással és érzelemmel szemben való eredeti volta szembeszökő, mindig megvolt a törekvés arra, hogy a lélekbúvárok az akarást vagy a gondolkodásból vagy az érzelemből származtassák le. Így születtek meg az akarásnak különféle *intellectualistikus* és *emotionalistikus* elméletei. Ezek az akarás *autogenetikus* fölfogásával szemben, mely az akaratot eredetinek s leszármaztathatatlannak tartja, *heterogenetikus* akaratelméletek. Vizsgáljuk most ezeket.

Az akarás először is nem vezethető vissza a gondolkodásra. Ez azonnal nyilvánvaló, ha a gondolkodást, mint tárgytudatot, összehasonlítjuk az akarással. Az akarás nem áll egyszerűen abból, hogy az alany egy tárgyat észrevesz, szemlél, képzel vagy gondol; viszont egy tárgynak észrevevése, képzelése vagy gondolása még nem jelenti akarását. Az akarás nem pusztá tárgytudat s a tárgytudat még nem akarás. Ezért helytelen az a sensualistikus elmélet is, mely az akarásban csak izomérzeteket hajlandó látni (Münsterberg). Az izomérzetek ugyanis, mint ilyenek csupán valamiről való tudást, tehát tárgytudatot képviselnek, ez

pedig magában még nem törekvés, vagy akarat. A tárgy tudatot, azaz a szemléletet, képzetet, gondolatot, kísérheti törekvés, de ez az együttes föllépés még nem jelenti a kettő azonosságát.

Ennek ellenére a sok akaratelmélet közül, melyeket psychologusok, metaphysikusok, ethikusok és jogászok szerkesztettek, a legtöbb az akaratot a gondolkodásra, értelmi működésre iparkodik visszavezetni, azaz *intellectualistikus* természetű. Minthogy a sajátlagos, a szűkebb értelemben vett, vagyis elhatározáson alapuló akarásnál az akarat tárgyát, a célképzetet megfontolás útján választjuk, a gondolkodásnak e nem jelentéktelen szerepe folytán sokan hajlandók az elhatározást és cselekvést pusztán a gondolkodó tevékenységnek tulajdonítani s az akarat *actus* sajátos mozzanatát figyelmen kívül hagyni. Eszerint az akarás maga semmi egyéb, mint „erős érzelmektől kísért gondolkodás, egy jövőendő élménycomplexum uralkodó képze“.¹ Vannak olyan elméletek is, melyek az akarás jelenségét pusztán *associatió*n alapulónak iparkodnak föltüntetni. Ezek tagadják a lelki történésnek az akarás hatása alatt végbemenő lefolyását s ezt pusztán *associatió*ra törekednek visszavezetni. Így Ebbinghaus szerint az akarat csak érzetek, érzelmek és képzetek *complicatio*ja. Az akarat elemi s eredeti alakja az ösztön, mely érzelmi színezetű érzetekben és mozgásokban nyilvánul; pl. a csecsemő táplálkozási ösztöne erősen kellemetlen érzetkből (éhség, szomjúság) és bizonyos mozgásokból (kiabálás, ide-oda hánykódás) áll, melyek végre a kellemetlen érzelmek meg-

¹ Th. Ziehen: Die Grundlagen der Psychologie. 1916 2. köt. 275. l.

szüntetéséhez, a kielégítéshez vezetnek. Az ösztön nyilvánulásainak ilyen ismételt átélése után a folyamat kielégítést okozó befejezéséről mind világosabb képzetek keletkeznek, melyek mind erősebb associációba lépnek. Így jő létre az akarat, mint „előrelátóvá lett ösztön”. Azonban ez az elmélet is figyelmen kívül hagyja azt a gyökeres különbséget, mely a jövő történésnek kellemes érzelmi színezetű pusztá képzete s azon célképzet között tapasztalható, melynek megvalósítására egyszersmind *törekszünk*. Elképzelhetjük a jövő valamely kellemes eseményét, a nélkül, hogy bekövetkezését valóban akarnók: az ahhoz szükséges törekvés és elhatározás, hogy ilyen irányban tényleg cselekedjünk is, a pusztá elgondolással és érzelemmel szemben nyilvánvalóan új mozzanat.

Az akarás nemcsak a gondolásból, hanem az *érzelemből* sem származtatható le. Törekedni, akarni más, mint gyönyört vagy fájdalmat érezni. Az érzelem magában véve az én-nek mintegy nyugvó állapota, a törekvés ellenben mintegy az én-ből kiinduló erő kifejtés, ráirányulás. Ha az én pusztán csak érez, bizonyos (kellemes vagy kellemetlen) állapotban érzi magát, a nélkül, hogy valamire törekednék, valamit elérni, vagy visszautasítani iparkodnék. Ha azonban az én törekszik is, akkor kilép nyugvó állapotából, valamire ráirányul vagy valami ellen védekezik, hat és visszahat. Az akarásnak, törekvésnek az érzelemtől való különbözősége különösen akkor szembeeső, ha a gyönyörérzelemmel, a passiv élvezéssel, hasonlítjuk össze. Másképp üt ki első pillanatra az összehasonlítás, ha a fájdalmat és a törekvést vetjük egybe. Nem úgy tűnik-e föl, hogy minden erősebb fájdalom már törekvés is egyszersmind? Nem rejlik-e

már minden erős kellemetlen érzelemben valami tevékenység, törekvés, hogy szabaduljunk tőle? Kétségkívül a fájdalommal rendesen együtt jár a törekvés, hogy a fájdalmat megszüntessük. Ebből azonban egyáltalán nem következik, hogy a fájdalom egyúttal törekvés is, hogy a kettő ugyanaz. Lelki valóságunknak a fájdalom és a törekvés ekkor is két különböző mozzanata; csak az alany, az én, ugyanaz, mely egyrészt fájdalmat érez, másrészt a fájdalom okát megszüntetni törekszik, a fájdalomra visszahatni iparkodik. Ezen belső egység ellenére érzélem és törekvés nem azonos egymással. A fájdalom kétségkívül a legjobb eszköz arra, hogy az embert törekvésre és cselekvésre sarkalja, akarát mintegy kihívja; a kettő azonban nem azonos egymással. Ezt bizonyítja a fájdalmas lemondás, megnyugvás, önmegtagadás érzelme is, a resignatio hangulata, mely a már megváltoztathatatlan sorsával tisztában levő lelket fogja el. Ilyenkor fájdalmas érzélem van jelen, a nélkül, hogy külön törekvés kapcsolódna hozzá. Egyébként ez problémánk szempontjából lényegében közömbös, mert az érzelmek a törekvéstől teljesen különbözhetnek, ha mindig kapcsolatosak volnának is törekvéssel.

A psychologia története azt mutatja, hogy mindig megvolt a hajlandóság az érzélem és az akarat azonosítására. Ennek okát főképp abban a hasonlóságban kereshetjük, hogy mind az érzélem, mind az akarás a tudatnak olyan állásfoglalása, melyet pozitív és negatív irányú, sarkos ellentét (polaritas) jellemez: az érzélem gyönyör vagy fájdalom, az akarat pedig törekvés vagy visszautasítás. Ez gyakran elég alapul szolgált arra, hogy a kettőt a lelki jelenségeknek egy osztályába sorozzák. Aristoteleستől kezdve a XVIII. század második

feléig az érzelmet olvasztották bele az akarás fogalmába: Aristoteles csak gondolkodást (νοῦς) és törekvést (ὁρεξις) különböztet meg, az utóbbi alá foglalva mind az érzéki és a magasabbrendű vágyat, mind az érzelmeket és indulatokat (De anim. III. 9, 10. fejez.). A XVIII. század második felében azonban az érzelem sikeresen vívja meg a maga függetlenségi harczát (v. ö. I. köt. 194. l.). Sőt azóta többször hódítóként lép föl s hatalmi igényét kiterjeszti az akaratra.

Így születnek meg az akarás *emotionalistikus* elméletei. *Herbert Spencer* például a lelki életben csak kétféle elemet különböztet meg: a „cognitiv“ és „affectiv“ elemet. *Brentano* a közvetlen tapasztalás tanuságára hivatkozva, az akaratnak az érzelemmel való egységét és azonosságát állítja. Nem állapítható meg — úgymond — egyrészt a gyönyör és fájdalom érzelme, másrészt az akarás vagy törekvés közötti határ; ha pl. a lelki jelenségek következő sorát vizsgáljuk: szomorúság, sóvárgás a nélkülözött tárgy után — remény, hogy megkapjuk — kívánság, hogy megszerezzük — bátorság a cselekvésre — akarati elhatározás a tette, akkor az egyik szélső tény érzelem, a másik akarati. Úgy látszik, hogy egymástól messze vannak. Azonban ha a közbeeső tagokra figyelünk s mindig csak az egymás mellett állókat hasonlítjuk össze, vajjon nem a legbensőbb csatlakozás, majd-nem észrevehetetlen átmenet tapasztalható-e közöttük? Ha érzelmekre és törekvésekre akarnók a sort szétbontani, melyik osztályba kellene az egyes tagokat besoroznunk? A sóvárgásban nincs-e meg már a törekvés csirája? s nem sarjadzik-e ki e csira a reményben? s nem hajt-e ki tovább a tárgy megszerzésére irányuló kívánságban s a cselekvésre való bátorságban?

A középső tagok Brentano szerint joggal sem pusztán érzelmeknek, sem pusztán akaratnak nem minősíthetők. Ha tehát nem akarjuk ezeket a jelenségeket három különböző osztályba sorozni, a mire nyilvánvalóan nem kényszerítenek mélyreható különbségek, akkor nincs egyéb hátra, mint valamennyit egy egységes alaposztály tagjaiként fölfognunk.¹

Ezzel az okoskodással azonban önkénytelenül szembeszegződik a kérdés: miért ne lehetne ugyanabban a tudatállapotban érzelmi és akaratí mozzanat együttesen jelen? Vajjon a lelki jelenségek elnevezésüket nem a bennük túlnyomó mozzanattól nyerik-e s a gondolat (tárgytudat) is nincs-e együtt az érzelemmel és viszont? Mondhatjuk-e azért, hogy a szemlélet vagy képzet azonos az érzelemmel? Abból, hogy a sóvárgás, remény, bátorság bonyolult állapotaiban önmegfigyelésünk akaratí (törekvésí) mozzanatokát is fölfedez, melyeknek az érzelmeiktől elütő természetét világosan észreveszi, szabad-e következtetnünk arra, hogy az érzélem és az akarat a lelki jelenségeknek ugyanabba az osztályába tartozik? Vajjon az élmények jelzett sorának egymás mellett álló tagjai között tapasztalható „majdnem“ észrevehetetlen s folytonos átmenet megszünteti-e a két szélső tag, a szomorúság és az akaratí elhatározás, gyökeres különbségét? Ilyen módon minden lelki jelenség azonosítható volna egymással. Miért nyeri az egész osztály éppen az első szélső tagtól, az érzelemtől elnevezését s nem az akarattól, a mint Aristoteles felosztásában találjuk?

Ugyancsak az érzélem (indulat) területére tolja át

¹ *Fr. Brentano: Von der Klassifikation der psychischen Phänomene. 1911. 79. l. (V. ö. Psychologie. 1874. 306—346. l.)*

az akaratot a „voluntarista“ Wundt emotionalistikus akaratelmélete is, mert az akaratfolyamat leglényegesebb alkotóelemeinek a benne kimutatható érzelmekeket tekinti. E szerint az akarás mindig érzet- és képzetfolyamattal kapcsolatos, magában összefüggő indulatfolyamat, mely nem megy át közvetlenül új indulatba, hanem sajátos módon oldódik fel.¹ Az indulatnak azok az alkotóelemei, melyek által a feloldás végbemegy, a motivumok. Ezek érzelmekből és képzetekből állanak, melyek közül az előbbiek mint a feloldás „indító rúgói“, az utóbbiak pedig mint „mozgató okai“ működnek. Minthogy ezek természetüknél fogva valamire céloznak, az akaratfolyamatoknak sajátossága abban áll, „hogy az egyes indulattartalmakban valami *célirány* rejlik, mely a befejező indulatfeloldást a cél teljesítésének tünteti fel“. Wundt szerint a mint a céltudatos *akaratban*, éppen úgy a homályos *törekvésben* és *vágyban* sem rejlik valami sajátos új mozzanat. A mennyiben a törekvést az akaratfolyamat alkotórészének tekintjük, csak „tevékenységi (törekvési) érzelemnek“ kell minősítenünk, mely feszültségi és izgatási érzelmeknek és a kapcsolatos feszültségi érzeteknek vegyüléséből keletkezik. E szerint az egyszerű akaratfolyamatok elemei a következők: motivum, törekvési érzelmek, cselekvés, feloldási érzelem. — Ennek az akaratot érzelmekben feloldó elméletnek helytelensége akkor válik majd nyilvánvalóvá, ha a törekvés, a vágy és az akarati actusoknak tüzetes elemzésére térünk át. Egyelőre csak arra a téves felfogásra utalunk, mely a feszültségi érzelmeket és érzeteket a „törekvési érzellemmel“ azonosítja: figyelés

¹ Wundt: Grundz. d. physiol. Psychol.⁶ III. 17. fej. 1. §.

alkalmával átélhetjük „a feszültségi érzelmeket és érzeteket“, a nélkül, hogy a figyelt tárgyat kívánnánk, elérésére törekednénk. A Wundttól leírt érzelmi elemek mellett a törekvés egészen sajátos, újszerű mozzanat.

2. Az „akarat“ kifejezéssel jelzett lelki tünetmények vizsgálatában sok zavart okoz az akarat szó sokféle jelentése. Ha valakit, a ki biztosít bennünket arról, hogy nagyon jól tudja, mit tesz az: akarni, fölszólítunk, soroljon föl eseteket, melyekben akarást él át, egymástól igen különböző lelki jelenségekre fog rámutatni: egy sorban említi azt a cselekvését, melyre sok tépelődés után határozta el magát, meg azt, melyet hirtelen valamely inger hatására vitt véghez; akaratnak minősíti esetleg a pusztá kívánságot is, meg az érzéki ösztönszerű vágyat. Sőt a naiv megfigyelő akaraton nemcsak valóságos lelki működést ért, hanem az akarásra való készséget, mint egységes, önálló lelki erőt, képességet is, melyet szembeállít a gondolkodásra képesítő, ugyancsak önálló lelki „erővel“, az „értelemmel“.

Először tehát az akarat szó különféle jelentéseit kell szétválasztanunk. Az akarat szóval is úgy vagyunk, mint a gondolkodás szóval. Mindkettőnek van egy általános és egy különös értelme. Gondolkodáson általában valamely tárgynak a tudatban való megjelenését értettük, vagyis a tárgytudatot (szemléletet, képzetet), melyet szembehelyeztünk az én-nek állapotát kifejező subjectiv érzelemmel; szűkebb értelemben azonban a gondolkodás bizonyos tartalmakat kiválasztó és egymásra vonatkoztató lelki tevékenységet jelentett számunkra. Az akarat szóhoz is hasonlóképen kétféle jelentés tapad. Tágabb értelemben akaraton mindazt a lelki működést értjük, mely vala-

mely czél elérésére, valamely tárgy megragadására vagy visszautasítására irányul. Ilyen általános értelemben az akarat fogalma alá tartozik a törekvés, vágy, kívánság, sóvárgás éppen úgy, mint a megfontoláson alapuló szándékos akarás. Az eddigiekben az akarat szót mi is ilyen tág értelemben a törekvéssel fölváltva használtuk. Ez azonban sok pontatlanság és félreértés forrása lehet. Most tehát a *törekvés*, *vágy* és szűkebb értelemben vett *akarat* fogalmának tisztázását kíséreljük meg.

Szervezetünknek a maga fenntartására és kifejtésére vannak bizonyos testi szükségletei, melyek a lelki életben mint kellemetlen, kínos hangulatú érzetek (éhség, szomjúság stb.) jelentkeznek. Ezeket elhárítani, tőlük megszabadulni törekszünk. A kínos érzelmek helyébe kéjesek lépnek, mikor a szervezet szükségleteit kielégítjük s a hiányérzeteket megszüntetjük. A szükséglet physiologiai tüneménye így együttjár a kielégítésre irányuló homályos, önkénytelen, a célról nem tudatos, vak *törekvéssel*. Ez a törekvés a cél képzele nélkül is felmerül bennünk, azaz olyasmi után is törekszünk, a mit még sohasem tapasztaltunk (pl. a csecsemő először a táplálék után). Helytelen tehát az *ignoti nulla cupido* elve. Nem a kielégítéssel járó gyönyör szüli elsősorban a törekvést; a gyönyör csak következménye a törekvés kielégítésének: jól esik a hiányérzés megszűnése. A törekvés az első, a gyönyör csak utólag jelentkezik — a mint már *Spinoza* helyesen látta (Ethika, III. IX. Schol.). Hogy nem minden törekvés magára a gyönyörré, mint célra irányul, legjobban az a tény bizonyítja, hogy a gyönyör, a kielégítés öröme, csak akkor lép föl, ha már a törekvés célját elérte. A gyönyörrel

járó eredményről pedig az első kielégítés alkalmával előre még semmit sem tudhatunk. Jóllehet a törekvés a hiányérzések kínos hangulatával s a kielégítés gyönyörével a legbensőbbben egybeolvad s jóllehet mind a törekvés, mind az érzelem az igenlés és tagadás egyforma ellentétes sarkú (polaris: positiv és negativ) irányát mutatja (emez a gyönyör és fájdalom, amaz a törekvés és visszautasítás irányait): a két állásfoglalás nem azonosítható egymással. Különbségük azonnal szembeszökő. A míg ugyanis az érzelem a jelenlevőre vonatkozik, a törekvés mindig előre mutat, olyasmire czéloz, a mi még nincsen, hanem a mi lesz, vagy a minnek lennie kell. Az érzelem, mint ilyen, a jelenre, a törekvés a jövőre, valami elérendőre, megvalósítandóra, bekövetkezőre vonatkozik. Mást jelent valamiben gyönyörködni s mást valaminek elérésére törekvést érezni. A törekvés úgy működik, mint egy vak erő, *vis a tergo*, folytonos előreösztönzés. Működik, előre megy, centrifugalis irányban hat, a nélkül, hogy tudná, hová? S erre az élőlénynek szüksége is van, mert különben, ha minden cselekvése előtt fontolgatnia kellene a feltételeket és célokat, esetleg későn működnék.

A törekvést *vágynak* vagy *kívánságnak* mondjuk, ha a tárgy világos képzetével jár együtt. A vágyban a célképzet már többé-kevésbbé tudatos. Mikor pl. a csecsemő táplálkozási ösztönét, vagyis az éhség hiányérzésének kielégítésére irányuló vak törekvését többször kielégítette, lassankint világossá válnak előtte azok a tárgyak és módok, melyek által ösztönét ki-elégítheti. Emlékképe támad a szükséglet s a törekvés tárgyáról, ennek elérési módjáról. Ha később megint szükséglete van, fölmerül tudatában a szükségletet

kielégítő tárgynak (pl. tejnek), mint czélnak képze-
 és följúl benne egyszersmind a tárgy elérési mód-
 jának emlékképe is. A vágynál tehát már az emlé-
 kezet is szerepet játszik. A vak és homályos törek-
 vés fokozatosan vágygyá, kívánsággá alakul át.

Végül a törekvéstől és a vágytól meg kell külön-
 böztetnünk a szűkebb értelemben vett *akaratot*. A törek-
 vés és a vágy lelki életünknek önkénytelenül, *én-ünk*
 különös aktivitása és közreműködése nélkül jelentkező
 tendenciája. A törekvés és a vágy épp úgy auto-
 matikusan lépnek föl *én-ünk* activ irányítása nélkül,
 mint az érzetek. A míg azonban az utóbbiak létre-
 jöttére a külső ingerek szolgálnak alkalmul, addig a
 törekvés és a vágy a szervezetnek fenntartását és
 fejlődését szolgáló szükségletekből, mintegy belső
 ingerekből, fakad. Az akarat ettől is különbözik:
 benne az *én activ állásfoglalása* nyilvánul meg. A ki
 akar, az mindig a maga *én-jét* érzi annak a tényező-
 nek, mely az akaratit actust végrehajtja. Az akaratit
 actus végrehajtása sohasem történés, melyet az *én*
 szenved — ha ilyen folyamat megy végbe, az már nem
 akaratit actus. Az akaratit actus sajátos természete
 éppen abban rejlik, hogy csak maga az *én* hajthatja
 végre. Az a forrás, a melyből az akaratit actus végre-
 hajtása kiindul, az *én-centrum* maga. A hol ez az
én-centrumból való eredet hiányzik, ott nincsen
 akaratit actus.

Hogy az ilyen szűkebb értelemben vett akarat
 mennyire különbözik a törekvéstől és a vágytól, leg-
 világosabban akkor tűnik ki, a mikor az *én* éppen a
 törekvéssel és vágygyal szemben foglal állást; vagy
 elfogadja a törekvéstől (vágytól) kijelölt utat, vagy
 visszautasítja s az előbbit legyőzve, ellenkező értelem-

ben cselekszik. Ha az éhes ember a fán előtte lógó kíváncsú gyümölcs után sóvárog s egész lénye ennek megszerzésére önkénytelenül *vágyik*, ez még távolról sem jelenti azt, hogy a gyümölcsnek lopással járó megszerzését *akarja* is. A törekvés és a vágy természetesen tudatos és szándékos akarásra is vezethet, de nem szükségképen; az én akaró állásfoglalása gyakran megakadályozza, hogy a cselekvést az ösztönszerű törekvés és vágy határozza meg. Egy nehéz kötelesség teljesítése a legélesebb ellentétben állhat önkénytelen vágyainkkal s mégis a kötelességszerű cselekvésre határozzuk el magunkat: a vágygyal szemben *akarunk*. Néha nem akarunk olyasmit, a mire természetszerűen vágyunk; s néha olyasmit akarunk, a mire természetszerűen nem vágyunk.

Az akarásnak a puszta vágygyal, kívánsággal szemben még egyéb ismertetőjelei is vannak. Olyasmit után is *vágyhatunk*, *sóvárogthatunk*, olyasmit is *kívánhatunk*, a minek megvalósítása nem áll hatalmunkban, független az emberi cselekvés befolyásától. Ellenben csak olyasmit *akarhatunk*, a mit saját cselekvésünktől függőnek, *tőlünk megvalósíthatónak* gondolunk és érzünk. Az a hit, hogy a cél saját cselekvésünk által megvalósítható, minden akarás elengedhetetlen föltétele. Ha ez nincs meg, akkor nem akarunk, hanem csak kívánunk. Ha azt mondom: „szép idő után vágyom, szép időt kívánok“, ezt nem nevezhetem „akarásnak“. Szép idő „akarása“ rendes föltételek között az ember számára lehetetlen. Az akarásnál az akaratot mindig egy többé-kevésbbé elágazó oksági sor végsőpontjának fogom föl s ebben a sorban saját cselekvésemet egy vagy több helyen, mint meghatározó, irányító, okozó tényezőt gondolom. Hogy a törekvésből és vágyból

akarás legyen, szükséges, hogy az akartnak bekövetkezése tudatom számára *tőlem* okilag függőnek tűnjék föl. Ha valakit arra akarunk indítani, hogy valamit ne csak kíváncsion, hanem akarjon is, akkor először azt a hitet kell benne ébresztenünk, hogy a cél megvalósítása számára lehetséges. Viszont ha valakinek akaratát meg akarjuk bénítani, akkor csak azt a hitet kell benne keltenünk, hogy annak megvalósítása, a mit akar, számára teljességgel lehetetlen. Ez a szempont a nevelésben rendkívül nagy fontosságú.

Az a hit, hogy az akarás tárgyát saját tevékenységünk által meg tudjuk valósítani, az akarás lényeges eleme. Ebből következik, hogy az akarás mindig csak valami *jövő* mozzanatra vonatkozhatik. A mi elmúlt, az az emberi cselekvés befolyása alól mindenkorra kisiklott; lehetetlen, hogy a múltat másképp akarhassuk alakítani, mint a milyen. *Kívánhatjuk*, hogy a múlt másmilyen lett volna, de nem *akarhatjuk*, hogy másmilyen legyen.

Lehetséges, hogy azt, a mit akarunk, nem mindjárt valósítjuk meg, hanem csak a jövőben akarjuk megvalósítani. Az akarás azonban még nem válik kívánsággá azért, mert a cselekvés nem követi azonnal, hanem csak a *jövőben* van kitűzve. Valamit *most* akarni s valamit mint *mostanít* akarni két különböző dolog. Nem a cselekvés maga s ennek jelen időpontja, hanem a cselekvés *akarása* az akarat lényege.

3. Az akarat psychológiájának első feladata az *akarat* *élmény leírása*: mit élünk át akkor, a mikor akarunk? Erre a kérdésre csak a legújabb időben térült a figyelem, részint azért, mert egyike a legnehezebb feladatoknak s igen fejlett és kényes módszereket kíván, részint mert a lélekbúvárlatnak egy kérdéséhez sem fűződik annyi általános világnézeti

érdek, mint az akarat problémájához. Ezek az érdekek, melyek főképp az akarat szabadságához kapcsolódnak, a sok *magyarázat* mellett teljesen háttérbe szorították az akaratélmények tiszta *leírásának* elsősorban megoldandó föladatát.

Minthogy mindnyájunknak folyton nyílik alkalmunk akarati élmények átélésére, azt gondolhatnók, hogy a tárgy ilyen könnyű hozzáférhetősége mellett a tárgy leíró vizsgálata is aránylag egyszerű. Éppen ellenkezőleg. A látszólag könnyű hozzáférhetőség a pontos vizsgálat szempontjából rendkívül kedvezőtlen. Könnyen megtörténik ugyanis, hogy az egyik megfigyelő valamely éppen átélt élményt akaratfolyamatnak minősít, míg ugyanilyen élményben egy másik megfigyelő nem lát akarati mozzanatot, különösen akkor, ha az élményt emlékezetből újraserkeszti. Azok a psychologusok, a kik az elszigetelt *önmegfigyelés* módszerére támaszkodtak, sokszor abban a hitben voltak, hogy ugyanazt a lelki élményt írják le, bár különböző eredménynyel, pedig a valóságban sokszor egészen külön-nemű élmény volt leírásuk tárgya. Igaz ugyan, hogy egyéni élményeink csakis önmegfigyelés alapján írhatók le; viszont azonban eleget kell tennünk a tudományos kutatás annak az elengedhetetlen logikai előfeltételének is, hogy az egy tárgyra vonatkozó leírások tárgya valóban *azonos* legyen. Ez úgy érhető el, hogy a különböző megfigyelők szóbanforgó akarati élményeit *egyforma* objectiv föltételek között váltjuk ki. Más szóval: az elszigetelt önmegfigyelés helyébe a *rendszeres kísérleti önmegfigyelés* módszerének kell lépnie. Így a megfigyelések különböző személyekkel ismételhetők s adataik kölcsönösen ellenőrizhetők.

A kísérleti önmegfigyelés módszerét rendszeresen

először *N. Ach* alkalmazta az akarati élményekre.¹ Eljárása a következő: értelmetlen szótag-sor ismételt exponálása útján a sor egyes tagjai között bizonyos erejű associatiót hoz létre; ezután a kísérleti személynek, az associatiót fölidéző (reproducáló) hatásával szemben bizonyos formai tevékenységet kell kifejtenie, pl. a szótagok első és harmadik betűjét fölcserélnie, rímet alkotnia. Ez a módszer tehát részben az Ebbinghaus-féle ismétlési s a G. E. Müller-féle eltávolítási módszernek kombinálásából ered (v. ö. II, 210. l.).

Az associatiók ereje a szótagra fordított olvasások száma és eloszlása szerint változtatható, az ismétlések száma pedig számszerű összehasonlítást tesz lehetővé. Ennek következtében annak az akarati actusnak ereje is törvényszerűen befolyásolható, mely ahhoz szükséges, hogy a lelki történet lefolyását ne az associatio, hanem az akarati actus határozza meg. Minél erősebb ugyanis az associatio, annál erősebbnek kell lennie az akarat megfeszítésének, hogy az associatió alapuló fölidézési tendenciák hatását legyőzze. Más szóval: mesterségesen létrehozott szokásokat kell ezen eljárás értelmében az akarat beavatkozásának áttörnie. Gyöngeszokások legyőzése az akaratnak csak csekély meg-

¹ *N. Ach*: Über die Willenstätigkeit und das Denken. 1905. Über den Willensakt und das Temperament. 1910. Über den Willen. Untersuch. zur Psychol. u. Philos. I. köt. 1. füz. 1910. Eine Serienmethode f. Reactionsversuche. U. o. 5. füz. 1912. *G. Glässner*: Über Willenshemmung und Willensbahnung. U. o. 7. füz. 1912. *C. Rux*: Über das assoziative Aequivalent der Determination. U. o. II. köt. 1. füz. 1913. V. ö. *G. E. Müller*: Zur Analyse der Gedächtnistätigkeit u. des Vorstellungsverlaufes. 1913. III. köt. 425—497. I. *O. Selz*: Die exper. Unters. d. Willensaktes. Zeitschr. f. Psychol. 1910. 57. köt. 241. I. *I. Lindworsky*: Der Wille. 1919.

feszítését igényli, erős szokásokkal való szembeszállás azonban az akarat igen nagy erejét követeli. Így közvetett módon az akarati actus mesterségesen tetzés szerinti erősségi fokban előidézhetővé s az elemzés számára hozzáférhetővé válik. A kísérleti személy pl. nyolcz értelmetlen szótagot a figyelem egyenlő feszültségével húszszor ismételi. Ha most az utasítás értelmében fölmondás közben a harmadik szótaghoz egy rímet kell alkotnia (s nem a hozzákapcsolódó negyedik szótagot szokásszerűen fölidéznie), ez rendszerint minden különös erőlködés nélkül megy végbe. Ha azonban egy ilyenfajta nyolcztagú sort hat egymásután következő napon húszszor-húszszor kell a kísérleti személynek egyforma figyelmi feszültséggel ismételnie, vagyis százhuszszor, akkor már általában erélyes szándék kell ahhoz, hogy a jelzett szótag után ne a rákövetkező, betanult szótagot mondja ki, hanem a követelt tevékenységnek megfelelően rímet alkosson. Minthogy pedig két különböző egyén az ismétlés által létesített associatiók ereje szempontjából számszerűen összehasonlítható, ezzel egyszersmind az akarati actusnak, illetőleg a belőle kiinduló „determináló tendenciának“ erőssége, vagyis különböző egyének akarati ereje is összehasonlítható módon vizsgálható.

Ennek a módszernek segítségével tehát fény deríthető az akarati actusok hatásfokaira, vagyis *dinamikus* oldalára. Az idevonatkozó vizsgálatok eredményeire később térünk át. Most az erélyes elhatározásnak önmegfigyelés útján megállapítható fő jellemző jegyei, vagyis az akarati actus *phaenomenologiai* oldala érdekel bennünket: *a kísérleti személyek milyen közös élményadatokról számolnak be?* Tehát egyelőre nem arról van szó, vajjon az akarati elhatározás hogyan kelet-

kezik, milyen a motivációja s mekkora a külső vagy belső hatása, hanem arról, *vajjon az erélyes akarati actus közben milyen élményeink vannak?*

Ach rendkívül gondos elemzése szerint az erélyes akarati actusnak következő mozzanatai vannak: Először is igen erős *feszültségi érzetek*, melyeket főképp a fejben érzünk, különösen az áll tájékán. A feszültségi érzetek localisatiója és kiterjedésük nagysága egyének szerint különböző. Gyakran előfordul a fogak és ajkak összeszorítása, a szemöldökök összehúzása. Ezek feszültségi érzetei igen rövid idő alatt érnek el nagy erősségi fokot, úgy hogy föllépésüknek lökésszerű, impulsiv természete van.

Az akarati actusnak másik kiemelkedő eleme a *tárgyi mozzanat*, vagyis az, a mit közönségesen *céllképzetnek* mondunk. Ez a tárgyi tartalom rendszerint szemléletesen van adva, még pedig legtöbbnyire belső, magunkban mondott (akustikus — kinaesthetikus) beszéd által. Ach kísérleteiben pl., a mikor a rímelés tevékenysége volt a föladat (cél), ilyen belső beszéd járt vele együtt: „rímet alkotni“, „rím“, a minek jelentése: „a megjelenő szótagra lehető gyorsan rímelni akarok“. Azonban a tárgyi tartalmat nem-szemléletes tudás is (melyet Ach *Bewusstheit*-nek nevez) képviselheti a tudatban, pl. „fölteszem magamban, hogy nem követek el hibát“.

A tárgyi tartalom valamely cselekvésre vonatkozik, még pedig az egyén jövő cselekvésére (a fönnebbi példában a rímelésre), melyet azonban az egyén a jelen időpontban még csak *gondol* (a cselekvés anticipált képze). A jövő cselekvésnek ettől a gondolt tartalmától, tehát attól, *a mit* föltesszünk vagy akarunk, szigorúan meg kell különböztetnünk az akarás legfon-

tosabb mozzanatát, magát az actualis tevékenységet, a föltevésnek, akarásnak tevékenységét, melyet az „én akarok“ élményben élünk át. Az akarati actusnak ezt az elemét, mely igen erősen lép a tudat előterébe, *actualis mozzanatként* nevezzük. Az elhatározás actusát más lelki jelenséggel szemben az egyén számára közvetlenül ez az élmény jellemzi a leghatározottabban, az egész akarati actusnak ez az élmény a sajátos lényege és magja. S a mint egyéb egyszerű, tovább már nem elemezhető tudattartalom (pl. egy bizonyos vörös érzete a maga sajátos minőségében) közelebből le nem írható, hanem csak más élményekkel összehasonlítva hozható közelebb a megértéshez, hasonlóképpen az akarati actus végső mozzanatainak leírása is voltaképpen lehetetlen. Csak annyi világos, hogy itt a lelki történet „én-oldala“ egészen más módon lép előtérbe, mint egyéb élményeknél: abban a pillanatban, a mikor az akarati actus a maga erélyes formájában van jelen, az „én“ viselkedésének sajátos változását éljük át. Egyébként az akarati actus akkor, a mikor átéljük, a közvetlen megfigyelésnek hozzá nem férhető. Lehetetlen egy akarati actust átélni s egyidejűleg megfigyelni, vele szemben állást foglalni. Az akarati élménynek actualis mozzanata maga is az állásfoglalásnak specifikus élménye; lehetetlen tehát, hogy ezen actualis állásfoglalás közben egy másik actualis állásfoglalást átélhessünk.

Az erélyes akarási actus egész folyamatát még bizonyos állapotszerű mozzanat, az *erőlködés* élménye kíséri, melyet különösen akkor állapíthatunk meg, ha az energikus akarást kevésbé erélyes, kisebb concentrációjú akarati actussal hasonlítjuk össze, vagy olyan akarati élménnyel, melyet már ismételtén át-

éltünk. Ach kísérleti személyei közül egy sem számolt be az akarati actus alatt erősebben föllépő gyönyör- vagy fájdalom-érzelmeiről. Ez az eredmény helytelennek tünteti föl azoknak (főkép Wundtnak) elméletét, a kik az akarati actus lényeges phaenomenologiai jegyének az érzelmek vagy indulatok bizonyos formáját tartják (az akarat emotionalistikus elmélete).

Az elhatározás actualis mozzanata, ha nem megy át azonnal a tárgyi mozzanathoz, vagyis a véghezviendő s gondolatban anticipált cselekvésnek megvalósításába, a *szándék* természetét ölti föl. Elhatározás tehát lehetséges szándék nélkül, viszont szándék sohasem keletkezhetik elhatározás nélkül. A szándék az elhatározásnak mintegy utóhatása, még pedig akkor, ha az elhatározás megvalósítása hosszabb időt követel.

Az akarat emotionalistikus és intellectualistikus elméletével szemben az akarati élményeknek a rendszeres önmegfigyelés adatain alapuló leírásából tehát kitűnik, hogy az *akarati actus*, mint ilyen, a maga közvetlen adottságában másra vissza nem vezethető, sajátos lelki élmény. Egy élményt akkor minősíthetünk akarásnak, ha önmegfigyelésünk előtt két lényeges mozzanata állapítható meg: először egy jövődől viselkedésnek a jelen időpontban való gondolati *anticipatioja*, vagyis a *célképzet*, mint tárgyi mozzanat, és másodszor ennek a jövő viselkedésnek a jelen időpontban az „én“ által való állítása, melyet az „én akarok“ actusában élünk át, vagyis az *actualis* mozzanat, a tevékenység élménye.

A teljes akarati élménynek eddig csak egyik részét írtuk le, az akarati actust. A teljes akarati tevékenység ezenkívül magába foglalja az *akarati cselekvést* is. Ez az akarati actus anticipált tárgyi tartalmának

megvalósítása. Viszont az anticipáló akarati actus létrejöttét egy sajátos bonyolult folyamat készíti elő: a *motivatio*. E szerint a teljes akarati tevékenységnek három szakasza van: *motivatio*, *akarati actus* és *akarati cselekvés*.

4. Az akarati actus leírásában a rendszeres kísérleti önmegfigyelés módszerére azért volt szükségünk, mert számos egyénnek ugyanazon föltételek között végrehajtott akarati actusáról való beszámolója teheti csak lehetővé az esetleges és elszigetelt önmegfigyelés teljesen egyéni természetéből folyó hibák és hiányok kiküszöbölését. Kísérleti önmegfigyeléssel azonban csak olyan akarati actusok vizsgálhatók, melyek *aránylag igen egyszerű föltételek között* hajtatnak végre. E vizsgálatok kétségkívül alkalmasak az akarati actus sajátos *főmozzanatainak* megfigyelésére és leírására. Minthogy azonban Ach megfigyelési eredményei csak *bizonyos* kísérleti föltételekből folynak, ezért nem alaptalan az a követelmény, hogy ezek az eredmények az élet bonyolultabb föltételei között végbemenő akarati élményeknek az utólagos önmegfigyelés (retrospectio) útján nyert adataival összehasonlíttassanak.

Ach kísérletei ugyanis, lényegüket tekintve, reactiós kísérletek; mint ilyenek messze eltávolodnak a valóságos élet akarati tevékenységeitől, az akarati cselekvéseknek csupán mintegy mesterséges schemáját mutatják be, a melyből csak korlátozással lehet következtetést vonni valamennyi valóságos akarati tevékenységre, ha mindjárt a kísérleti reactiók feltételeit viszonylag bonyolultakká teszszük is. A reactiós kísérletekben — s ezek különös formáiban, az Ach-féle kísérletekben is — a kísérlet vezetője s a kísérleti

személy mindent *előre* megbeszél: az ingert, a cselekvés módját s kivitelét. Ilyen cselekvések az életben ritkán fordulnak elő (pl. tornagyakorlatoknál). A kísérletnél az egyén gondolatban az *egész* cselekvést anticipálja, ezért itt az előkészítő szakasz sokkal fontosabb, mint az életben, a hol a concret föltételek oly rendkívül változatosak, hogy bekövetkezésükre eleve nem készülhetünk elő. Ez teszi a gyakorlati cselekvéseket oly bonyolultakká s nehezekké, a mi a kísérletben egészen hiányzik. Ach kísérleteiben a kísérleti személyektől átélt akarati actusoknak az a céljuk, hogy az ismétlés útján előbb létrehozott associatiók ellenállását legyőzve, rímet alkossanak, a szótagot megfordítsák stb. A kísérleti személyeknek az az elhatározása, az a sajátos akarati actusa tehát, mely a rímalkotásra, szótagmegfordításra irányul, már a hívószótag megjelenése *előtt* készen van, vagyis *előbb*, semmint a kísérlet actualis akarati mozzanatának alkalma bekövetkezik. A mikor tehát a hívó-szó megjelenésekor az „én akarok“ actualis mozzanata föllép, ez nem éppen akkor keletkező *új* elhatározás, hanem csak egy *előbbi* elhatározásnak (akarásnak) fenntartása és keresztülvitele. Igaz, hogy ez az élmény úgy is fölfogható, mint az előbbi elhatározás (akarás) megújított s újraélt formája, mely amattól lényegében nem különbözik, de azért mégsem minősíthető egészen eredetinek.

Minthogy az akarati élménynek rendszeres kísérleti önmegfigyelése viszonylag egyszerű föltételek között mehet végbe, természetes, hogy hiányzik belőle az élet igazi akarati cselekvéseinek oly jellemző mozzanata: a *motivumok* ú. n. *küzdelme* s az ebből származó akarati *döntés*. Ez természetszerűen csak akkor jöhet létre, ha akarati cselekvésünkben *erkölcsi* mozza-

natok is szerepet játszanak. A kísérleti cselekvéseknek egészen közömbös, hideg tárgyuk van (rímelés, szóttagmegfordítás), ellenben az igazi akarati cselekvésnél a magunk vagy mások erkölcsi java vagy kára forog kockán. Milyen más természetű és jelentőségű a kísérletben egy elektromos gombnak a megnyomásához szükséges mozgástevékenység akarati előzménye s milyen más értelmű egy hadüzenet aláírásához szükséges írásmozgás akarati megindítása. Mind a két cselekvés, mint mozgás, nagyjában ugyanaz, de az erkölcsi mozzanat egészen más természetűvé avatja őket. Az élet igazi cselekvéseit éppen az erkölcsi tudat szerepe teszi oly bonyolultakká, hogy a közömbös természetű reakciós vizsgálatok schémájába egészen be nem szoríthatók. Ez a szempont adja meg a kulcsát azon feltűnő tény magyarázatának is, hogy az Ach-féle vizsgálatok kísérleti személyei vagy éppen nem, vagy csak kis mértékben számolhattak be érzelmekről.

Jóllehet azonban az Ach-féle vizsgálatok akarati élményei közömbös tárgyakra vonatkoznak s aránylag egyszerű feltételek között idéztetnek elő, mégis magukban foglalják mindazokat a *lényeges* jegyeket, melyek az élet bonyolult akarati tevékenységében is föltalálhatók: a célképzetet s ennek megvalósítására irányuló belső tevékenységet (akarati actust). Ha nem kísérleti, hanem elszigetelt önmegfigyelés útján próbáljuk az akarati élmény *lényeges* mozzanatait megállapítani, melyek nélkül az élmény akarásnak nem minősíthető, alapjában véve ugyanarra az eredményre jutunk, mint Ach a kísérleti önmegfigyelés útján. A kétféle önvizsgálat eredményei inkább csak oly változó mozzanatokban különböznek, melyek az akarati élmények rendkívül nagy gazdagságából és bonyolult-

ságából általában következnek. A mint egyéb élményfajok, akként az akarati élmények is a tudat többi tartalmához való viszonyuk folytán a megjelenési formák változatainak gazdag sokféleségét mutatják, melyek azonban bizonyos alapvonásokban megegyeznek egymással. A rendszeres kísérleti önmegfigyelés ezeket az alapvonásokat, melyek a gyakorlati élet bonyolultabb akaratélményeiben sokféleképen színeződnek, helyesen tárták fel. Természetesen vannak a bonyolult akarásnak olyan mozzanatai is, a melyek a kísérleti akarásban nem találhatók (pl. a „motivumok küzdelme“), de a melyek nélkül is azért az élmény erőlyes akarási élmény marad.

Az akarási élmények elemzésének eredményei a különböző psychologusoknál sokszor nagyon elütnek egymástól. Ennek egyik legfőbb oka abban rejlik, hogy az akarás valamely változatát írják le s ezt valamennyi akarási tevékenységre egyoldalúan általánosítják. Legtöbbször nem jelzik, vajjon elszigetelt egyéni tapasztalás, alkalmi megfigyelés, mások közlése alapján jutottak-e eredményükhöz, vajjon erőlyes, gyöngye vagy begyakorlott akarásról van-e szó, először megy-e végbe az illető akarati actus vagy pedig már többször hajtatott végre, az akarati élménynek teljes vagy pedig csak rövidített formájával állunk-e szemben? Az akarati élmények legtöbb ilyen elemzésének valamely helyes megfigyelés szolgál alapjául, csak hogy ez az egyik változat-forma jogtalan módon egyetemesítettik. Innen magyarázhatók meg azok az eltérések, melyek az akarati élmények különböző leírásában tapasztalhatók. Meumann¹ pl. az akarási actus leglényegesebb

¹ Meumann: Intelligenz und Wille². 1913, 215. l.

mozzanataként a célképzetnek *ítéletünk* által való *helyeslését* emeli ki s írja le. Ennek az az értelme, hogy a cél megvalósításába „beleegyezzünk“, a véghezviendő cselekvést „helyeseljük“. Meumann szerint ez a mozzanat a sajátos akarati tevékenységnek, az akarás tudatának annyira jellemző sajátsága, hogy a hol ez a lelki mozzanat nem lép föl, ott nincs is meg az a tudatunk, hogy akarunk. Viszont Ach kísérleteiben, a hol a kísérleti személynek jelentékeny associatiós ellenállást kell akarati actusával legyőznie, ennek az actusnak jellemző phaenomenologiai jegye az „én (valóban) akarok“ élmény s nem a passivabb természetű „helyeslés“ vagy „beleegyezés“. Ha nincsen ilyen jelentékeny ellenállás, akkor az akarati actus inkább a pusztá „helyeslés“, „beleegyezés“ jellemét ölti fel; ekkor az erélyes akarás tevékenységi természetete inkább háttérbe lép s emellett a feszültség-érzetek s az erőlködés élménye is hiányzik. Meumann és Ach leírásának tárgya tehát az akarati actus különböző változat-formája. Egyébként Meumann kifejezése: „a célképzetnek *ítéletünk* által való helyeslése“ könnyen félreérthető. Maga az *akarati actus* ugyanis sohasem *ítéleti actus* arról, hogy valami van-e vagy nincs, értékes-e vagy sem, valaminek lennie kell-e vagy sem. Az akarati actussal együtt járhat ilyen ítélet, de az utóbbi még nem akarás. Az ítéletí actusokban ugyanis valamit *állítunk* vagy *elismerünk*, az akarati actusban ellenben *akarunk*. Az akarati actus tehát nem pusztá elméleti állítás vagy tagadás, helyeslés vagy helytelenítés, hanem az *én-nek sajátos, centrifugális ráirányulása a tárgyra*, mely több az elméleti helyeslésnél vagy helytelenítésnél.

Ach az akarás eredeti, erélyes formájával az akarásnak másodlagos vagy nem-tulajdonképeni formáit állítja szembe. Ezek nagyszámú változatai közül tüzetesebben itt csak a *megrövidült*, a *gyönge* s a *begyakorlott akarás* élményeit jellemezzük.¹

A *megrövidült* akarás élményében az eredeti akarati actust jellemző főmozzanatok valamelyike csak fejletlen formában, csekély fokban van adva. Az ilyen akarás nagyon rövid ideig tart s hirtelen megy végbe. Az actualis mozzanat jelen van ugyan, de inkább csak utalásszerűen, mert azonnal bekövetkezik a tárgyi mozzanatnak, a célképzetnek értelmében való cselekvés, minthogy a megrövidült akarásnál az actualis mozzanat így háttérbe szorul, az „erőlködés” élménye is hiányzik.

Gyönge akarásról akkor szólunk, ha vagy jelentéktelen a legyőzendő ellenállás (pl. a célképzet megvalósításának gyenge associatio áll ellen), vagy egyáltalán nincsen jelen. Ilyen akarásnál általában elégséges a célképzet pusztá megjelenítése a cél elérésére irányuló erősebb belső tevékenység nélkül. Itt is az élmények további fokozatainak egész sora különböztethető meg, melyek elsősorban az akarás két fő-jegyére, a tárgyi és az actualis mozzanatra vonatkoznak. Egyéni különbségek szerint az élményben majd az egyik, majd a másik mozzanat lép inkább előtérbe, a nélkül azonban, hogy azért a gyenge akarás jellemző természete megváltoznék. A gyenge akarásnál a feszültségérzetek s az erőlködés élménye hiányozni szokott. A tárgyi mozzanatot nem ritkán a tudatnak csak egyetlen, de világosan előtérbe lépő tartalma képviseli, melynek phaenomenologiai megjelenése nagyon különböző: majd szemléletes, majd nem szemléletes. Az élmény sokkal kevésbé concentrált és mély, mint az erélyes akarásnál; a lelki folyamat „én-oldalának” háttérbe szorulása különösen jellemző azzal a szembeszökő szereppel szemben, melyet ez az „én-oldal” az erélyes akarati actusban játszik. Az actualis mozzanat is a maga „én (valóban) akarok” sajátos élményével egészen háttérbe szorul s helyébe sokszor a „nekem ezt kell tennem” élménye lép, melyet még az „és kész vagyok ezt tenni” élmény követ.

¹ L. N. Ach: Über den Willensakt und das Temperament. 1910, 277–307. 1.

Az akarati actus a többszörös ismétlés (gyakorlat) folytán egészen új, gépies természetet ölt. A gyenge akarás élményének jegyei jellemzik nagyjában a *begyakorlott* akarás élményét is, melyben a tárgyi mozzanat, a célképzet is vagy egészen hiányzik, vagy csak homályosan van jelen. Az eredeti, erőyes akarásnak a cselekvést gondolatban anticipáló állásfoglalása és maga az akarati cselekvés is automatikussá válik, úgy hogy a szokásszerű, begyakorlott „akarás“ már a szó sajátos értelmében nem is akarás.

5. A fönnebb leírt kísérletekben olyan akarati élményekről van szó, melyekben *a cél* (pl. bizonyos szótagra való rímelés) *adva van* s az akarásnak e cél irányában bizonyos akadályokat (erős association alapuló földézési tendenciákat) kell legyőznie.

Ezekkel az aránylag egyszerű akarási élményekkel szemben azonban az akarási tevékenység nagyrésze oly bonyolult természetű, hogy az akarati actusnak *többféle cél-lehetőség* között kell döntenie, vagyis több lehető tárgyi mozzanat közül egyet, mint akarás és cselekvés által megvalósítandó célát kitűznie. Az elhatározásnak, azaz magának az akarásnak actusát tehát a lehető célképzetek mérlegelése, értékelése előzi meg. Már majdnem az étel után nyulok, hogy éhségemet csillapítsam, de ugyanekkor az a gondolatom támad, hogy az egészségtelen. Az utóbbi gondolat oly jelentőséget nyer tudatomban, hogy az étel otthagytására határozom el magamat s éhségemet tovább tűröm. Egyideig mérlegelem az étel egészségtelen voltára s éhségem csillapítására vonatkozó gondolataim jelentőségét, a jelen s a jövő helyzetet, az evés célképzete megvalósításának és az éhségnek következményeit: végre a két lehető cél közül az egyik mellett foglalkozom állást s ennek értelmében akarok és cselekszem. Az ilyen akarati actus

a választó *actus*. Ez tehát az akarati actusoknak egyik faja. A választás nem szükségképi mozzanata az akarásnak: van akarati actus választás nélkül is.

Azt szoktuk mondani, hogy a választó akarati actussal a „*motivumok*“ közül egyik „uralomra jut“. Azonban a választás nélküli akarati actusnak is lehet több „*motivuma*“. Már ez is arra utal, hogy a *motivum* fogalmát tisztáznunk kell. A *motivum* szó mind a *psychológiában*, mind az *ethikában* nagy szerepet játszik, azonban észrevétlenül is egészen különböző értelmet jelölünk vele. Ez a fogalmak súlyos zavarának és sok fölösleges, félreértésen alapuló vitának forrása.

Először is azt a kérdést kell eldöntenünk, vajjon a mikor a *motivumról*, mint az akarás indító *okáról*, szólunk, az *ok* szót *ratio* vagy *causa* értelemben használjuk-e? vajjon a *motivum* akarásunknak önmagunk előtt való *subjectiv igazolására, indokolására* vonatkozik-e, vagy pedig az akarásnak, mint lelki folyamatnak s az ebből folyó cselekvésnek az időben való *objectiv okozására, létrehozására*? A magyarban mind a *ratiót* (*Grund*), mind a *causát* (*Ursache*) *oknak* mondjuk; e fogalmakat kell tehát előbb tisztáznunk, hogy a „*motivum*“ helyes értelmére fény derüljön.

Vannak ítéletek, melyeknek igazságát nem látjuk be közvetlenül. Ilyenkor mintegy kényszerítve érezzük magunkat efféle kérdések föltevésére: miért állíthatom ezt az ítéletet? mi az *alapja* ítéletemnek? milyen *jogon* gondolom ezt? Az ilyen, nem közvetlenül evidens ítéletet más ítéletekből törekszünk levezetni, más ítéletek által megokolni („indokolni“), azaz közvetve evidenssé tenni. Azokat a gondolat tartalmakat, melyek ítéletünket közvetve evidenssé teszik, meg-

okolják, *logikai alapnak (ratiónak)* nevezzük. Ebben az értelemben tehát az ok (ratio) valamely gondolat helyességének, igazolhatóságának alapja, melyből a gondolat (ítélet), mint következmény, szükségképen foly. Minden igaz ítéletnek elégséges oka (ratio sufficientiense) van, melyből szükségképen következik. Pl. „ $a = c$ ” ítéletünk van. Kérdés: helyes-e vagy sem? Helyességét igazoljuk abból, hogy „ $a = b$ ” és „ $c = b$ ”. Ekkor az utóbbi gondolatok a ratiók, melyek megokolják, indokolják az „ $a = c$ ” ítéletünket.

Ettől az októl, mint gondolataink logikai alapjától (ratiójától) meg kell különböztetnünk az időbeli történések tényleges, létrehozó okát, a *realis okot, causa-t*, vagyis azt az időbeli előzményt, melynek valamely folyamat *okozását, létrehozását* tulajdonítjuk. Ha pl. a barometert emelkedni látjuk, arra következtetünk, hogy „szép idő lesz”. Ezt az ítéletünket tehát a barometer emelkedésének gondolatával, mint ratióval, *indokoljuk*. Ezzel szemben, ha arról van szó, hogy mi *hozza létre*, mi *okozza* a szép időt a valóságban, akkor azokat a meteorologiai föltételeket, mint időbeli előzményeket (causa-kat) kutatjuk, melyekre a szép időjárás, mint okozat, szükségképen bekövetkezik.

Mi a motivum? Az a gondolattartalom, a *miért* valamit akarok, a minek *alapján* én-em valami mellett akarati actusával állást foglal. A motivum, mint az *akarás alapja*, nyilvánvalóan *ratio-természetű* s éppúgy meg kell különböztetnünk az akarásnak, mint lelki folyamatnak, *realis* ható okaitól (*causa*), a hogyan általában megkülönböztetjük a gondolatok logikai alapját (ratióját) a gondolkodási folyamatokat okozó időbeli előzménytől. Egészen más valami akarásomnak én-em foruma előtt való *megokolása, indokolása*,

azaz *motivációja*, mint akarásomnak *okozása*, *létrehozása*. Az előbbi esetben gondolat- vagy érték-tartalmaknak, az utóbbi esetben időben lefolyó folyamatoknak síkjában mozgunk. A hogyan az ítéletemben megnyilvánuló elméleti állásfoglalásomnak megvan a maga logikai alapja, melylyel ítéletemet „indokolom“, éppúgy az akarati döntésemben megnyilvánuló gyakorlati állásfoglalásomnak is megvan a maga ratiója, melylyel akarati döntésemet „indokolom“: s ez a motivum. *Miért* gondolom ezt? Erre a kérdésre valamely ratióval felelek. *Miért* döntök éppen így? miért akarom éppen ezt? Erre egy vagy több motivummal, mint akarásom alapjával, felelek.

Mi a viszonya az akarati actusnak az akarás alapjához: a motivumhoz? Ennek a vonatkozásnak megvilágítására legjobb, ha néhány példából indulunk ki. Sétálok s egyszer csak sűrű, esővel fenyegető felhőket veszek észre; a fenyegető eső *miatt* elhatározom, hogy megfordulok és hazamegyek. — Az iskolában egy árva tanuló nagyon kitűnik társai közül; értékének fölismerése *alapján* elhatározom, hogy továbbra én neveltetem. — Valakivel tréfálok, de közben arra gondolok, hogy ez zokon eshetik neki. E gondolat *alapján* elhatározom, hogy a tréfát abbahagyom. Mind a három esetben először valamit észreveszek, megállapítok vagy gondolok. Aztán úgy érzem, mintha az észrevett vagy gondolt tény alapján viselkedésemet meg kellene változtatnom, azaz mintha — bár nem így határozottan megformulázva — ezt a kérdést hallanám: „mit kell tennem?“ Mind a három esetben az észrevett vagy gondolt tény bizonyos *követelménynyel* lép föl velem szemben: az észrevett esőfelhők azzal, hogy visszaforduljak; az árva tanuló fölismert kitűnő-

sége azzal, hogy segítsen ; a zokonesés lehetőségének gondolata azzal, hogy a tréfát abbahagyjam. A követelményt *helyeslem, elismerem* s az az érzésem, hogy ilyen értelemben *kellene* cselekednem. Ha nem is világosan és határozottan megformulázva, de homályosan effélet gondolok : „vissza kellene fordulnom“, „ezt a gyermeket segítenem kellene“, „a tréfát abban kellene hagynom“. Ez a helyeslés, elismerés azonban maga még nem elég ahhoz, hogy az észrevett esőfelhő, a fölismert érték, a zokonesés gondolata valóban az akarati actus motivumává legyen. Mert lehetséges, hogy az elhatározást, az akarati döntést mégsem a jelzett követelmény alapján hajtom végre, esetleg nem tartom akarásom számára „elégséges“ indítéknak. A jelzett gondolattartalmak a maguk követelményével tehát még csak *lehető* motivumok.

Valóságos motivumokká akkor válnak, ha én-em az akarati actus végrehajtásában valóban *rájuk támaszkodik*, én-em akarati actusát az ő követelményükre *alapítja*. Példáinkra vonatkoztatva : a visszafordulást határozom el, *mert* a felhő megázással fenyeget; a tanulót segíteni akarom, *mert* társai között nagyon kitűnik és árva ; a tréfa abbahagyása mellett döntök, *mert* zokon esik másnak. Bizonyos követelményeket tehát nemcsak elismerek, helyeslek, hanem akarásomban rájuk is támaszkodom, értelmükben döntök, nekik eleget teszek. Ez a *valamirevaló támaszkodás* az akarati actus végrehajtása közben sajátos vonatkozó lelki tevékenység; ez ver hidat a motivum és az akarati actus között. E szerint a *motivum* az a *gondolattartalom*, mely *viselkedésünkkel szemben bizonyos követelménnyel lép föl*; én-ünk az akarati actus végrehajtása közben erre a követelményre *támaszkodik*.

A motivum tehát éppúgy alapja az akarati actusoknak, mint a hogy a ratio a gondolatoknak. A ratio bizonyos követelménnyel lép föl gondolkodásunkkal szemben: éppúgy a motivum bizonyos követelményt támaszt akarásunkkal szemben.

Mindebből eléggé nyilvánvaló, hogy a *motivumokat* nem szabad összetévesztenünk az akarás *okaival* (causa). A notivum sohasem *okozza*, hozza létre az akarást, mint időben végbemenő realis folyamatot, hanem csak *megokolja, indokolja*. Az akarás *okai* olyan valóságos tényezők, melyeknek bizonyos időpontban való jelenléte meghatározza az akarást, mint realis lelki folyamatot. Hogy melyek ezek az okok, mint ható tényezők, azt a tapasztalás, inductiv elemzés állapítja meg. Valaki akarásának ilyen okai lehetnek: veleszületett dispositiói, szokásos hajlamai, egyidejű érzéki benyomásai, pillanatnyi kedvezőtlen testi állapota, érzelmei, vágya, ösztönszerű törekvése stb. Az akarás okai tehát nem mind tudatosak, mint a motivumok; nem lépnek föl az én-nel szemben bizonyos követelménnyel, melyről ez tudomást vesz; az én nem támaszkodik rájuk, a mikor akarati actusát végrehajtja.

Járatos fölfogás, hogy a motivumok az akarás okai közül azok, a melyek tudatosak. A tudatos motivumok s a nem-tudatos jellem (veleszületett dispositiók, szokások stb.) együttesen az akarás valóságos okai. Ennek a fölfogásnak helytelensége azonnal szembeszökik, mihelyt a motivumnak ratio-természetét figyelembe vesszük. Az akarás realis okának szükségkép valami realisnak kell lennie. A motivum azonban sohasem realis dolog vagy folyamat, hanem gondolattartalom. Ez sohasem léphet ki, mint ilyen, a gondolatok rationalis, idealis síkjából a valóságos történés időbeli,

realis síkjába. Más kérdés, vajjon a motivumnak, mint gondolattartalomnak, *gondolása* lehet-e az akarásnak realis oka? Természetesen. De a motivum *gondolása* már nem maga a motivum, mint ilyen. A gondolás lelki folyamat, mely az akarás okainak szövedékében szintén mint ható, okozó tényező szerepel. A motivumnak azonban, mint gondolattartalomnak, más a viszonya az akarati actushoz, mint az oké a neki megfelelő hatásához. A motivum *nem fejt ki hatást*, a mikor az akarati actust végrehajtjuk, hanem csak *gondolati alap, logikai támaszték* az akarati actust végrehajtó én számára. A motivum, mint ilyen, nem fogható fel causalis értelemben az akarás, mint hatás számára, mert a motivum nem „létezik”, hanem „érvényes”.

A ki a motivumot realis, ható lelki tényezőnek tartja, nyilvánvalóan összetéveszti a képzettartalmat és a képzetactust: a képzet (gondolat) tartalmát és ennek a tartalomnak képzelését (gondolását). A motivum képzet- vagy gondolattartalom s mint ilyen nem lehet időbeli ható tényezője a lelki folyamatoknak; a motivum-tartalomnak képzelése vagy gondolása ellenben már causa-természetet ölthet.¹

Mi különbség van az akarás *motivuma* és *célja* között? A motivum, mint láttuk, viselkedésünkkel

¹ A büntetőjog, a melyben a motivumok pszichológiai elmélete gyakorlati alkalmazást nyer, a motivum szót csak causalis értelemben használja: „a motivumok azok az érzelmek, indulatok, vágyak, melyek az ember akaratát valamely tudatosan kitűzött cél megvalósítására s e végből valamely cselekvés közvetlen véghezvitelének elhatározására bírják”. *Finkey*: A motivumok tana a büntető jogban. 1903. 30. l. *Thomsen*: Untersuchungen über den Begriff des Verbrechensmotivs. 1902.

szemben bizonyos követelményt támaszt. A cél éppen annak a viselkedési módnak (cselekvésnek) képzete, melyet a motívum követel. Főnnebbi példánkban az esővel fenyegető felhő gondolata azzal a követelménnyel lép föl, hogy visszaforduljunk. A felhő, a megázás gondolata a motívum, a visszafordulás, a hazamenés a célképzet, melyet mint egy jövőbeli viselkedési módunkat, cselekvésünket, gondolatban anticipálunk. Ha az akarati actus a motívumtól támogatott követelményt helyesli s erre a kifejtett értelemben támaszkodik, akkor evvel egyszersmind *czélt is tűz ki*: én-em bizonyos cselekvést, mely a motívumnak megfelel s melyet most gondolatban anticipál, végre *akar* hajtani. Eszerint a cél nem azonos a motívummal, mint gondolattartalommal, de ebből szükségképen folyik: a cél a motívum természetes és szükségképi sarja. *A mit* határozok, akarok, az a *czél* („így fogok tenni“); *a minek* alapján határozok, az a *motívum*.

Akarásomnak egyszerre több alapja, több motívuma is lehet: akarati actusom több gondolatra s ezekből folyó követelményekre is támaszkodhatik, melyek nincsenek ellentmondásban egymással. A motívumok közül, melyeket elgondolok, némelyik jobban előtérbe lép, egyszersmind a többit is mintegy magában foglalja: ez a *főmotívum*. Hasonlókép a *főmotívumból* folyó célképzet is több más célképzetet foglalhat magában, melyek, mint közelebbi célok azt, mint távolabbi cél, szolgálják: ez a *főczél*. A közelebbi célok a főczélhoz mérve *eszközöknek* minősülnek. Valamit azért akarunk, mert ez az akarás s a belőle folyó cselekvés egy másik, felsőbbrendű cél megvalósítására szolgál. Ha pl. hosszas szellemi munka után a házból távozni akarok, hogy sétáljak, a séta akarati actusom által

közvetlenül kitűzött cél. Azonban igazi és eredeti céloom távolabb fekszik: ez t. i. a pihenés, az üdülés, a munkaképesség visszanyerése vagy fokozása, úgy hogy a sétát szigorúan véve nem mint célt, hanem csak mint eszközt akarom. A cél és eszköz megkülönböztetése teljesen viszonylagos. Az eszköz is cél, egy jövődő viselkedés anticipált képzete, melyet meg akarok valósítani; csak hogy ez a cél közelebbi, mely egy felsőbb, távolabbi célt szolgál. A mit akarunk, *eszköznek* minősítjük akkor, ha akarásunk közben figyelmünket arra irányítjuk, hogy az anticipált tartalom megvalósítását más valami végett akarjuk. Ellenben *célnek* tartjuk, ha az anticipált tartalomnak egy másik tartalomhoz való ilyen viszonyára nem figyelünk. A célok és eszközök ilyen viszonya folytán az akarati actusoknak egymás által indokolt (motivált), rationalisan (és nem causalisan!) összefüggő rendszere keletkezik, mely egy végső főcélra vezethető vissza. Valamely átfogó cél megvalósítását elhatározzuk, akarjuk. Ez az elhatározás további akarati actusok motiválásának alapjául szolgál, még pedig annak *belátása* által, hogy az utóbbiak mind egy végső cél megvalósításának eszközei. Ha ezt a célt akarjuk, akkor logikusan a többit, az eszközöket is, vele együtt akarjuk. Az általános cél s ennek akarása már eleve magában foglalja a különös célokat s ezek akarását. Egy erkölcsi alapelvnek viselkedésünkre vonatkozó követelménye tehát, mint akarati cél, olyanféle szerepet játszik az egyes akarati actusokkal szemben, mint az evidens logikai alapelvek gondolati actusainkkal szemben.

6. Az akarati actusnak egyik külön faja a *választó actus*. Néha ugyanis én-ünk előtt nem egy cél, jövőbeli viselkedésünknek nem egyféle anticipált képzete

lebeg, a mely mellett aztán én-ünk állást foglal, vagy a melyet esetleg visszautasít, hanem több, egymást kizáró célképzet. E célok subjectiv és objectiv lehetőségének s értékének hosszabb vagy rövidebb ideig tartó mérlegelése, szembeállítás, *megfontolása* után végre én-ünk az egyik célképzet megvalósítását határozza el: *választó actust* hajt végre. A lehetőségek (alternatívák) között való döntést, mint én-ünktől függőt éljük át. A döntéssel a fontolgatás véget ér s a teljes akarati élménynek egészen új, harmadik szakasza, a cselekvés indulhat meg.

A *megfontolás*, mint *Pfänder* elemzése megállapítja, kétféle lehet: elméleti és gyakorlati. Az *elméleti megfontolás* tények megállapítására vonatkozik. Fontolóra veszem például, hogy egy cél megvalósítása számomra lehetséges-e, vagy sem? melyik a cél megvalósításának legkönnyebb, legbiztosabb s legkellemesebb útja? mik a megvalósítás következményei? Az ilyen elméleti megfontolás által mindig kisebb-nagyobb *bizonyosságú ismeretet* szerzek valami ténybeliről, valaminek a létezéséről vagy lehetőségéről: arról, hogy bizonyos cél megvalósítása számomra lehetséges vagy lehetetlen, hogy bizonyos út a legkönnyebben vezet a cél megvalósításához, hogy a cél megvalósításának ilyen és ilyen további következményei vannak. Ez az ismeretem aztán igaznak vagy nem-igaznak bizonyul. Minthogy a szűkebb értelemben vett akarásnak egyik föltétele az a hit, hogy a cél saját tevékenységem által megvalósítható (v. ö. III. köt. 348. l.), az elméleti megfontolás jelentősége nyilvánvaló. Legtöbbször azonban ez a megfontolás mégsem szükséges, mert külön megfontolás nélkül is tudjuk, vajjon valami hatalmunkban áll-e vagy sem.

A választó actusra nézve sokkal nagyobb jelentősége van annak a megfontolásnak, melyet „gyakorlatinak” nevezhetünk. A *gyakorlati megfontolásnál* az a kérdés, vajjon valamit akarnom *kell-e, kötelességem-e vagy sem?* vajjon bizonyos cél megfelel-e *értéktudatomnak* (erkölcsi alapelveimnek, maximáimnak, lelkiismereti parancsaimnak) vagy sem? Itt tehát nem valamely tényre vagy lehetőségre vonatkozó ismeretem forog szóban, mely igaz vagy nem igaz, hanem a célképzetnek, mint anticipált cselekvésnek, erkölcsi *értéke*, bizonyos követelményeknek való megfelelősége vagy megnemfelelősége. A gyakorlati megfontolás eredménye a választás, a *döntés*, de nem arról, a mi *van*, hanem arról, a minnek általam *lennie kell*. Ez a döntés nem egy tényállás elismerése más tényállás tagadása mellett, hanem egy cél értékességének állítása s e cél akarása más, nem értékes célokkal szemben.¹

A célok fölött való döntés sokszor annak az értékelési actusnak alapján megy végbe, melyet többrebecsülésnek, fölébelyezésnek nevezünk. Néha azonban nem tudunk a lehető célok értékességi fokát illetőleg határozottan állástfoglalni s ilyenkor a gyakorlati megfontolás az *ingadozás*, határozatlanság kínos érzelmével jár. A hosszas fontolgatás, töprengés kellemetlensége miatt élénk törekvés támad bennünk, hogy a sikertelen mérlegelés állapotának véget vessünk. Néha a döntés abban áll, hogy cselekvésünket valamely esetleges körülménytől, a véletlentől teszszük függővé: sorsot húzunk, kockát vetünk, gombjaink páros vagy páratlan számát vizsgáljuk. Sőt esetleg a fontolgatás eldöntet-

¹ L. A. Pfänder. Phänomenologie des Willens. 1900. 119 l.

len marad, határozott akarati actus nem vet véget neki s a figyelem annyira egy célképzetre szegződik, a tudatból vagy legalább is ennek gyújtópontjából, a többi lehető célgondolatokat annyira kiszorítja, hogy a cselekvés az én sajátos hozzájáruló actusa nélkül jó létre. Az ilyen cselekvést nem az „én akarok“ tudata, hanem az „így kell tennem“ élménye kíséri. Minthogy a hosszas töprengés, fontolgtatás határozatlansággal jár, sokan nem is tartják igazi akarásnak, hanem éppen az akarás gyöngeségének, ha az akarást hosszantartó tudatos mérlegelés előzi meg; nem *akar* az igazában, a kinél az akarásnak fontolgtatásra van szüksége.

A fontolgtatás és a döntés között egy hosszabb-rövidebb ideig tartó lelki állapot figyelhető meg, melyet a várakozás, kétség, ingadozás, habozás élménye jellemez. Ebben a döntés előtt közvetlenül föllépő állapotban a lélekzés megakad, világosan érezhetők sajátos feszültségi érzetek, melyeket a mellben, fejben, nyakban és az ujjakban localizálunk. A választás, a döntés pillanatában azonban az egyén subjectív állapota egészen megváltozik. A várakozási feszültség megoldódik, az izomfeszültség eltűnik, a határozatlanság és habozás helyére határozottság és bizonyosság lép, egyszersmind mély belélekzés megy végbe. Ez a változás vagy hirtelen, vagy fokozatosan áll be s a döntés is eszerint különböző természetet ölt: vagy élénknek s erélyesnek, vagy hűvösnek és nyugodtnak tűnik föl.

Vajjon adott esetben a lehető célok közül az én melyiket választja, az függ az egyén értelmességétől, erkölcsi értéktudatától, jellemétől, érzelmi dispositióitól, ösztönszerű vágyaitól. Különösen az utóbbiaknak

van nagy jelentőségük. Az akarásnak minden nehéz választó actusánál rendszeren kétféle célképzet áll egymással szemben az én foruma előtt: egyrészt olyan, melyet az ösztönszerű vágy sugall, a nélkül, hogy ez tudatos volna, másrészt olyan, melyet érték-tudatunk (erkölcsi alapelvünk és maximánk, lelkiismereti parancsunk) követel. A szellemi fejlődésnek minél magasabb fokán áll az ember, annál kevésbé enged a pusztán vágyak sugallta célok uralmának s annál inkább tudatos értékbecslései döntenek el cselekvése célját. Az erkölcsi jelentőségű akarati választásoknál legtöbbször arról van szó, vajjon az önkénytelen, ösztönszerű vágyak s a velükjáró érzelmek (bosszúvágy, bírásvágy, nyereségvágy, önzés, irigység, gyűlölet, rosszakarat, nemi vágy stb.) irányában fölmerülő cél az akarati actus magáévá tegye-e, akarja-e vagy sem? Ilyenkor ennek a célnak erkölcsi értékelése, mely a gyakorlati megfontolásban nyilvánul, a vágy fölött győzedelmeskedhetik: az én ellene foglal állást. De hogy nem mindig, azt az élet léptenyomon bizonyítja. Ez a tény az etikában mint a természeti hajlam és a kötelesség, az érzékiség és az ész, az ἐπιθυμητικόν és a λογιστικόν harcza szerepel.

7. Az akarati választó actus élményének leírása átvezet bennünket az *akarat szabadságának* sokágú s mindenkor a legélénkebben vitatott kérdéséhez. E bokros problémában igen sokféle szempont a leg-sűrűbben ágazik össze. E szempontok összezavarása nagyon hátráltatja a problema helyes fölfogását. Így először is külön kell választanunk egyrészt a *szabadság subjectiv tudatát*, mely a célképzetek közötti választást kíséri, másrészt pedig a választás *tényleges és objectiv* szabadságának kérdését. Az előbbi szempont-

ból ezt kérdezzük: szabadnak érzem-e magamat, mikor a célok között választok? miben rejlik a szabadság élménye? Az utóbbi szempontból így alakul a kérdés: az akaratí actusok is nem ugyanolyan módon jönnek-e létre, mint bizonyos okok szükségképi hatásai, a hogyan a természeti történések? nem ugyanaz-e az okság elvének érvénye a jelenségek mindkét világában? Az előbbi kérdésekre való felelet a szabadság tudatának *leírása*; az utóbbi kérdésekre az akaratí actusoknak különféle *magyarázatai* törek-szenek válaszolni. Az előbbi föladat tisztán pszichologiai természetű; az utóbbi föladat megoldása azonban általános világfölfogásunktól, philosophiai álláspontunktól függ, azaz ismeretelméleti és metaphysikai természetű.

Ha megkíséreljük a szabadság tudatát önmegfigyelésünk alapján leírni, a szabadság élménye többféle mozzanatra vonatkoztatható: vagy a *cselekvésre*, vagy az *elhatározásra* (választásra). A szabadság tudata mindkét esetben főkép negative jellemezhető, vagyis mint a kényszer, a szükségesség távollétének élménye. A cselekvés szabadságának tudata abban áll, hogy annak végrehajtásában, a mit akarunk, *külső* (*physikai*) kényszertől nem érezzük magunkat akadályozva. Egy tárgy után akarok nyúlni s valóban utána is nyúlok, azaz akaratomat megvalósítom, cselekvéssé változtatom s eközben semmiféle physikai erő sem tart vissza. Ha valami külső erő karomat visszatartja, akkor hiányzik belőlem a *cselekvés szabadságának*, vagy a *physikai szabadságnak* tudata. Ugyanakkor azonban megvan bennem az *akará*s, a különböző lehetőség (pl. írás, olvasás, zongorázás stb.) között való *választás szabadságának*, vagyis a *psychikai szabadságnak*

tudata. Ez már nem a physikai, hanem a *belső* kényszer, a lelki szükségesség, meghatározottság távollétének tudatában áll: nem érzem magamat kényszerítve arra, hogy éppen írjak, vagy olvassak, vagy zongorázzam, hanem mindezekkel szemben teljesen magamtól függőnek érzem azt az elhatározásmat, hogy sétálni megyek. Mikor e különféle cselekvési lehetőségeket végiggondolom, mérlegelem (pl. fontos levelet kellene már régóta megírnom; egy engem nagyon érdeklő cikket elolvasnom, de már fáradt vagyok erre stb.) és a séta mellett döntök, akkor úgy érzem, hogy azért éppen így írhatnék vagy olvashatnék, azaz máskép is cselekedhetnék, de nem akarok. Éppen a többféle célképzet *meggondolása* alapján (melyik a jó? melyik a rossz?) érzem, hogy szabad vagyok a választásban.¹ A választás szabadságának tudata rendszerint csak utólag, a cselekvésre való visszagondolás alkalmával merül föl, akkor, a mikor arra eszmélünk, hogy többféle lehetőséggel állottunk szemben, vagyis „máskép is cselekedhattunk volna”. A megbánás, lelkiismereti furdalás kínzó érzelme is mindig a választási szabadság tudatának kísérője: máskép is cselekedhattunk volna, de nem úgy tettünk.

¹ *Dante* „Purgatoriumában” az akaratot tüzetesen elemezve, jól mondja:

*Color che ragionando andaro al fondo
S'accorser d'esta innata libertate,
Però moralità lasciare al mondo.*

Dante: Purgatorio. XVIII. 67.

*Ki gondolkodva a mélyig tekint,
Jut szabadsága tudatára — s hágy a
Világnak erkölcsöt örökjekint.*

Szász Károly fordítása.

Ugyancsak ebből a tudatból fakad a felelősség érzése, a mely megint a beszámíthatóságnak alapja.

Az akarás és a cselekvés szabadsága két különböző dolog, mégis gyakran fölcseréljük őket egymással. Ha politikai, egyházi, tanulási és tanítási, kereskedelmi, gyülekezési, kutatási vagy sajtószabadságról szólunk, mindig oly értelmű szabadságra gondolunk, hogy az éppen szóban forgó föladatok szolgáltatásban szabadon, azaz akadálytalanul, külső kényszer nélkül működhetünk. Ha azonban közelebbről megvizsgáljuk, vajjon ezeken a területeken az emberiség története folyamán közvetlenül mi korlátozta s korlátozza most is a szabadságot, rendszerint nem külső, physikai kényszerre bukkanunk, hanem ú. n. „erkölcsi“, azaz psychikai kényszerre. Még a legzsarnokibb rendőrállam se tud minden polgára mögé rendőrt állítani, a ki physikai kényszerrel korlátozza a polgár szabadságát. A cselekvés szabadságának korlátozására elégségesek a lelki eszközök; a félelem, melyet a büntetéssel való fenyegetés kelt (erkölcsi „terror“), a remény, melyet a jutalmazás vagy kitüntetés vált ki. Ezek az eszközök azonban a cselekvést, a külső viselkedést nem közvetlenül, hanem az akaráson keresztül befolyásolják: bizonyos elhatározások létrejöttét eleve meggátolják. Lényegében tehát itt nem is a cselekvés, hanem az akarás szabadsága forog szóban.

Vannak olyan elhatározások is, melyeket nem a szabadságnak, hanem a szükségességnek, a kötöttségnek tudata kísér. A hosszas töprengés közepett esetleg olyan célképzet köti le teljesen figyelmünket s válik uralkodóvá, melyet egyébként erkölcsileg nem helyeslünk; mikor megvalósítása mellett döntünk, érezzük, hogy értébecslésünkkel szemben vágyaink ragadnak

magukkal bennünket. A kötöttségnek ez a tudata különösen akkor lép föl, a mikor valamely főcél mellett való előbbi döntésünk arra bír, sőt kényszerít bennünket, hogy megvalósítása végett olyan eszközcselekvésre határozzuk magunkat, a mely kellemetlen, veszedelmes, visszariasztó. Eldöntvén a főcélét, ha következetesek akarunk maradni, többé-kevésbé megkötve érezzük magunkat az eszközök választásában: „ha már egyszer *A*-t mondtam, *B*-t is kell mondanom, nem tehetek másképen“. A tragikus jellemek cselekvésének kulcsát nagyrészt itt kell keresnünk. Kitűnő példát ad erre Dosztojevszki Raszkolnyikov pszichológiájában.

Végül a szabadságtudat hiányának forrása az akaratra vonatkozó determinista elméleti felfogás is lehet, ha az egyén erősen meg van győződve arról, hogy minden emberi cselekedetet, tehát az övét is, a physikai történések mintájára mechanikusan a végzet határozza meg, ezen pedig az emberi akarat sem segíthet. Ilyen eseteket figyelmen kívül hagyva, a szabadság tudata általában az okozati elhatározásoknál és cselekvéseknél kétségtelenül tényként állapítható meg.

8. De hogyan *magyarázzuk* ezt a tényt? Vajjon a szabadság tudata, mint subjectiv adat, a választás objectiv szabadságának tudatbeli visszatükrözése-e? Ha érezzük, hogy szabadok vagyunk, valóban szabadok vagyunk-e, vagy pedig ez a tudat csak egyetemes emberi csalódás? A szabadság tudata, mint ilyen, magában véve még nem bizonyítéka a választás *tényleges*, objectiv szabadságának. De viszont az a jelenség, hogy a szabadság tudata ott is megvan, a hol nyilvánvalóan csalódás, mint pl. a lelki betegeknek és a hypnotizáltaknak, még nem elég alap arra, hogy az

akarat szabadságát általában tagadjuk. Mert hisz ugyanígy pl. a hallucinációk előfordulásából valamennyi normális érzéki szemlélet csalódás-természetére kellene következtetnünk. Kétféle irányzat áll itt kezdettől fogva egymással szemben: az egyik a szabadság tudatából az akarás tényleges szabadságát törekszik levezetni (*indeterminismus*), a másik pedig a szabadság tudatát iparkodik a pszichologiai feltételeknek szükségképeni oksága alapján mint csalódást kimutatni (*determinismus*).

Az utóbbi fölfogás szerint ha az *okok* adva vannak, az akarásnak föltétlenül be *kell* következnie éppúgy, mint bármely physikai jelenségnek. A mikor az akarás és cselekvés különféle „lehetőségeiről“ beszélünk, ezzel csak azt juttatjuk kifejezésre, hogy a különböző akarások lelki föltételeinek (okainak) jórésztét nem ismerjük. Ha módunkban volna az *összes* föltételeket figyelembe venni, láthatnók, hogy valóban csak egyetlen akarás volt számunkra „lehetséges“, még pedig az, a melyik valóban cselekvésbe ment át. A ki szabadnak gondolja magát, olyan, mint a mágnes, a mely, minthogy a mágneses anyag mozgását nem látja, azt hiszi, hogy mindennemű októl függetlenül fordul észak felé, holott szükségképen kell így fordulnia.

Az akarat szabadság kérdése azon fordul meg, vajjon milyen értelemben és formában tartjuk érvényesnek az *okság* elvét a lelki jelenségek körében? Ez a kérdés pedig már nem pszichologiai természetű; eldöntése az általános világfelfogástól függ. A problema egész története s óriási irodalma¹ azt mutatja, hogy

¹ H. Bergson: *Essai sur les données immédiates de la conscience*.⁶ 1908. 107 s köv. lk. O. Braun: *Die Freiheit des Willens*. Jahrb. d. Philosophie. 1914, 49—81. l. R. Eucken:

a gondolkodókat végső elemzésben inkább általános philosophiai álláspontjuk közelíti valamelyik megoldási typushoz, semmint az egyes concret bizonyítékok ereje. A mint valakinek egész világnézete, akként az akaratszabadság kérdésére vonatkozó álláspontja is általában személyiségének, lelki alkatának mélységeiben gyökerezik: a bizonyítékok rendszerint másodlagos, levezetett szerepet játszanak s mögöttük a személyiség eredeti, irrationalis magja dönt, a mely a bizonyítékokról való értéktételeket meghatározza s a melyet a legszebb okoskodások sem tudnak meggyőzni és eredeti álláspontjától eltéríteni. Az elmélet legtöbbször a gondolkodó életérzelméből, élethangulatából táplálkozik s a logikai munka csak segítőeszköz arra, hogy az egyénnek ebből a legbensőbb irrationalis lényegéből folyó álláspontját igazolja. Éppen ezért a kérdés mindkét fő megoldási típusa, a determinismus és indeterminismus, különféle árnyalatban mindaddig megmarad, a míg csak a világfölfogások között tipikus fölfogások lesznek. A míg naturalismus és idealismus szembenáll egymással, a szabadság problémájának is különböző lesz a megoldása. A determinismus hiába hivatkozik az okság egyetemes, physikumot és psychikumot átölelő, szük-

Geistige Strömungen der Gegenwart.⁵ 1916. *C. Gutberlet*: Die Willensfreiheit und ihre Gegner.² 1909. *K. Joël*: Der freie Wille. 1908. *Seele und Welt*. 1912. *G. F. Lipps*: Das Problem der Willensfreiheit. 1912. *A. Messer*: Das Problem der Willensfreiheit. 1911. *J. Rehmke*: Die Willensfreiheit. 1911. *H. Schwarz*: Psychologie des Willens. 1900. *Grundfragen der Weltanschauung*. 1913. *M. Scheler*: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Jahrb. f. Philos. und phänomen. Forschung. 1913. I. köt. 405—566. *E. Wentscher*: Der Wille. 1910. *W. Windelband*: Über Willensfreiheit.² 1905.

ségképi vastörvényére: titkon és nyíltan az emberiség mindig tiltakozik ellene s az élet gyakorlatában figyelembe sem veszi. Miért? Mert a determinismus mindig csak az egyik, t. i. ontologiai szempontból fogja föl a kérdést s figyelmen kívül hagyja, hogy a szabadság nemcsak a tényeket *megismerő*, a pusztan-hoz tapadó, hanem a megvalósítandóra, a kellő-re irányuló *értékelő tudatnak* is fogalma, nemcsak ontologiai, hanem axiologiai fogalom is: a szabadság, ha az elméleti ész foruma előtt nem is objectív tény, a gyakorlati ész, az erkölcsi tudat számára nagy, szüntelenül előttünk fénylő és kötelező *főladat*, amelynek megoldására való törekvésről emberi természetünk soha le nem mondhat.

Szabad-e az akarat? Ezzel a kérdéssel is úgy vagyunk, mint a legtöbb sarkkérdéssel: egyszerű igennel vagy nemmel meg nem válaszolható a fogalmak pontos tisztázása nélkül. Az akarásnak is, meg a szabadságnak is annyiféle fokozati különbsége és árnyalata lehetséges, hogy az akaratot általában szabadnak vagy nem-szabadnak minősíteni e két nagyon is viszonylagos fogalom pontos meghatározása nélkül meg nem engedhető.

Az akaratszabadság kérdésének magja az *okság* problémája. Az utóbbit az akarat kérdésével kapcsolatban kétféle szempontból tekinthetjük. Egyrészt csak mint a kutatás *módszertani elvét*, melynek értelmében, a mennyire lehetséges, fürkészniünk kell, vajjon melyek azok a tudatos és nem-tudatos okok, melyek az egyént ilyen vagy olyan döntésre és cselekvésre indították s melyek e döntést és cselekvést számunkra érthetővé teszik? Másrészt az okságot, mint a történet *constitutív elvét* foghatjuk föl s ekkor azt kérdez-

zük, vajjon a szükségképi okság valóban meghatározó tényezője-e minden, akár külső, akár belső történésnek?

A determinismus és az indeterminismus, a lényegyet tekintve, megegyezik az okság módszertani követelményében: a mennyire csak lehetséges, kutatnunk kell azokat az okokat, melyek az akarást akár tudatosan, akár tudattalanul, meghatározzák. *Vere scire est per causas scire.* Mérsékelt formájában az indeterminismus sem zárkózik el az elől a felfogás elől, hogy az akarás lehetőségeit a jellem, a veleszületett lelki alkat, a környezet, a nevelés a legkülönbözőbb módon és mértékben korlátozza, más szóval: az akaratnak a szabadság *sokféle fokozatban* lehet sajátja.

A determinismus és indeterminismus ellentéte valójában az okság második szempontból való felfogására vonatkozik. A determinismus szélső formájában nemcsak kutatási (heuristikus) szempontból, hanem *valósággal* is fölteszi az okság mechanikusan meghatározó szükségképiségét a lelki jelenségek körében. Az indeterminismus ezzel szemben a lelki folyamatoknak általában, de különösen az akarati actusokból folyó lelki eredményeknek a fölvelt okokkal szemben való aránytalanságára, az utóbbiakból maradék nélkül való levezethetetlenségére utal. Mechanikai oksággal ugyanis eszerint sem az egyes embernek, sem az emberiségnek nagy teremtmő szellemi alkotásai meg nem magyarázhatók: a lelki életnek nem mechanikai, hanem sajátos, ú. n. *psychikai oksága* van. A determinismus és indeterminismus útja tehát az okság módszertani követelményén túl kétfelé válik: az egyik a történésnek valamennyi formáját, bármennyire különböznek is egymástól, akár physikaiak, akár psychikaiak, belekényszeríti a mechanikai okság egyedül jogosnak el-

ismert keretébe, hogy kielégítse a matematikai-természettudományi világfelfogás szükségletét; a másik viszont ezt merényletnek minősíti a kimeríthetetlen lelki valóság qualitativ gazdagsága ellen s a mechanikai oksággal szemben, mely az ok és a hatás mennyiségi egyenlőségében áll, sajátos pszichikai okságot vesz föl, mely a lelki életben a qualitative újnak fölmerülését, teremtését érthetővé teszi. Az erkölcs, művészet, tudomány, technika, szóval az emberi cultura nagy alkotásai kiáltó ellenmondásban vannak azzal a mechanikai oksággal, mely a teremtető szellem, mint ok s az ő művei, mint hatás között mennyiségi egyenlőséget vesz föl. A szellemi alkotások okvizsgálata mindig az egyéniség kifürkészhetetlen mysteriumában vesz el. Egyes vonásai visszavezethetők a faj, környezet, a történeti időpont mozzanataira, de ezek hatásainak bármilyen pontosan megformulázott összege sem meríti ki az egyéniség alkotó geniusát. *Individuum est ineffabile*. Az a sajátos plus, mely ellenáll a mechanikai okság alkalmazásának a lelki élet területén, nem tagadható. S milyen szegények lennénk, ha mindazt tagadni akarnók, a mit nem tudunk megmagyarázni! —

Egy másik különbség is van a physikai és a pszichikai okság között, mely az akaratszabadság kérdésében szerepet játszik. A physikai okviszony megállapítása az ok és az okozat között végső elemzésben csakis időbeli változatlan *egymásutánt* (successiót) mutat ki, de arra a *dynamikus* mozzanatra, melynél fogva a jelenség létrehozza *b*-t, egyáltalán nem derít fényt. A physikai okság mindig csak fogalmilag következtetett és postulált viszonya az egymásra következő tüneményeknek, de magát az okozást közvet-

lenül nem tapasztalhatjuk. Vajjon a lelki okság is mindig csak ilyen közvetett, fogalmi természetű-e, vagy pedig maga az okozás itt közvetlen élmény tárgya is lehet?

Ha valamely mozgó test egy másikat mozgásba hoz, akkor az utóbbi mozgás okának az első test mozgását tartjuk. A két mozgástünemény között fölvetett okozást magát közvetlenül nem tapasztalhatjuk, hanem csak a föltételekből következtethetjük és postulálhatjuk. Így áll-e a dolog, ha nem physikai, hanem lelki jelenségek következnek egymásután? Bizonyos célképzeteket mérlegelek, végre akarati actusommal közölök egyik mellett foglalom állást. Elhatározásomat ekkor közvetlenül én-emtől függőnek, tőle létrehozottnak, okozottnak érzem; cselekvésemet is az a közvetlen tudat kíséri, hogy bekövetkezését akarati actusommal okoztam, úgy érzem, hogy a célképzethez való hozzájárulásom, a célképzet akarása az, a mi a cselekvést létrehozza: *én* vagyok akarati cselekvésem átélt oka. Itt az én-nek szerepe egészen más jelleget kölcsönöz az okságnak: nem peregnek le az élmények puszta külső egymásutánban, mint a physikai jelenségek, melyeknek oksági összefüggését csak kikövetkeztetjük és postuláljuk, hanem az élményeknek egy-
séges *actio-centrumuk*, sajátos *agensük* van, az én, a mely az élmények *belső összefüggését* számomra megélhetővé teszi. Az akarási élmények oksága nem puszta *successio-okság*, mint a physikai jelenségeké, hanem *dynamikus okság*, melyben az okozást közvetlenül átéljük: az akarati actus az én-nek, mint ható, okozó erőnek élménye — ezért jár vele az erő érzelme.¹

¹ Ez a dynamikus okság minden physikai okság-fogalomnak is ősképe. Ha egyik dolog a másikra hat, erőt tulajdoni-

A természetnek oksági viszonyba lépő tényezői *személytelenek* (impersonalisak), ellenben a lelki valóságnak *személyes* oksági tényezője van: az én. A lelki életet s így a lelki okságot is teljesen meghamisítja az, a ki a lelki valóságot depersonifikálja s én-jétől megfosztva, a mechanikusan lefolyó természeti tünetmények mintájára fogja föl (v. ö. ennek tüzetes tárgyalását III. köt. 442. s k. lk.). Eppen, mivel a lelki valóságnak egységes személyes alanya van, a lelki okságnak elve nem a lelki elemek mechanikus egymásrahatása, hanem az én-nek a lelki elemekre irányuló, ezek sokféleségét egységesítő s czélszerűen irányító tevékenysége: nem az associatio, hanem az *akarat*.

tunk neki. Az ismeretelméleti kritika az okságnak a természetre alkalmazott dynamikus (ú. n. animistikus) fogalmát lassankint háttérbe szorította s így csak a successio-okság maradt meg. A dynamismus helyére a mechanismus lépett s magát az okság-fogalmat a természettudományokban mindinkább a függvény-fogalom pótolja. S ez érthető. Az objectiv természeti folyamatok fogalma ugyanis úgy jó létre, hogy a gondolkodás az én-től és vele együtt ennek dynamikus okság-élményétől is elvonatkozik. Ezért a belső tapasztalás eleven erőfogalmának a külső világ folyamataira való átvitele a megfigyelhető tényállás meghamisításának tűnik föl: az okozás maga tapasztalhatatlan, az okság nem egyéb, mint a tünetmények változatlan successiója. A physikai okság fogalma így megtisztult a lelki élet hasonlóságára gondolt, animistikus elemektől, de ezzel egyszersmind a függésvizszoynak minden belső érthetősége is eltűnt. A pusztá successio-okság semmit sem *magyaráz* s lényege szerint maga is *érthetetlen*. Innen van, hogy az ismeretelméleti megfontolásoktól távolálló, természetes gondolkodás okfogalmában mindig benne rejlik az erőélmény eleven tartalma: előtte lényegében minden okság animistikus okság. A gyermek megveri az asztalt, melyben megütötte magát, mintha az asztal akarattal „okozta” volna fájdalmát, úgy, a hogy ő okozhat másoknak fájdalmat.

Habár a lelki élet dinamikus okságát így közvetlenül átélhetjük, azért a lelki élet magyarázatában nem mellőzhetjük teljesen a successiv-okság fogalmát sem. Az okozás subjectív tudata ugyanis csak az énné átélt és tudatos működésére vonatkozik, de nem vonatkozik az akarás egyéb mozzanataira, melyek nem-tudatosan nyúlnak bele a lelki élet irányításába, a milyenek a jellem, az átörökölt és szerzett dispositiók, ösztönszerű vágyak. Ezek nem állanak az én közvetlen souverénitása alatt; ezeknek oksági szerepe csakis közvetett, objectív úton az adott föltételekből fogalmilag szerkeszthető meg, következtethető ki. Valaki abban a tudatban lehet, hogy cselekvése ilyen és ilyen célképzetek szabad mérlegelésén alapuló akarati actusának okozata, de előbbi cselekvéseinek, jellemének, lelki alkatának föltételeiből egész jogosan más objectív oki összefüggésre következtethetünk. A subjectív leírás és az objectív magyarázat nem fűdi egymást.

A lelki élet ugyanis nem érthető akkor, ha csupán a tudat tiszta napfényében szemléljük. Nagy a hajlandóságunk arra, hogy akarásunkat és cselekvésünket a tudat gyújtópontjában lévő világos célképzetekből magyarázzuk s elfeledkezünk a tudat peripherikus mozzanatainak vagy éppen a tudatalatti elemeknek (a mennyire utólag lehetséges) számbavételéről. Innen van, hogy néha oly cselekvés jön létre, mely nemcsak a környezetet, hanem magát a cselekvőt is meglepi. Ilyenkor a tudat sötét háttéréből olyasvalami bukkant fel, mint ható tényező, a mi eddig sohasem volt az előtérben, a mi sohasem tűnt fel a cselekvő tulajdona gyanánt. Lelki életünk soha sincsen készen, folyton fejlődésben van s a mi tudattalan volt, tudatossá válik s a mi tudatos volt, tudattalanná. Néha oly készsége-

geink nyilatkoznak meg, melyek az eddig adott feltételek között nem léptek ki potentialis létükből. Sokszor valamely tudatos gondolat látszik cselekvésünket irányítani s *ezt* kíséri cselekvés közben az okozás tudata, pedig valójában egy spontan mozgás-szükséglet, homályos érzelem, tudatalatti tendentia viszi a döntő szerepet. Hogy az igazi indító okok mennyire elrejtve maradhatnak a tudat előtt, legélesebben, mint szélső esetek, a posthypnotikus suggestio jelenségei mutatják, a midőn a medium végrehajtja a sugalmazott cselekvést s ezt maga előtt fictiv okokkal indokolni is tudja. Egyébként normalis föltételek között is megtörténik, hogy nem viszünk végbe valamely veszedelmes tettet hitünk szerint pusztán erkölcsi érzésből. Később azonban ezzel az oktudattal szemben fölfedezzük, hogy a félelem tartott vissza bennünket. Máskor ugyanis ugyanazt a cselekvést azonnal véghez viszsziük, ha nincsen veszedelemmel egybekötve. Gyakran szégyenkeznünk kellene legszebb cselekedetünk miatt, ha a világ láthatná azokat az okokat, melyek tudtunk nélkül bennünket cselekvésre indítottak: az önzést, hiúságot, nagyravágyást, a bírásnak és nyereségnek ösztönszerű vágyát.

A nem-tudatos okok miatt önmagunk objectiv ismerete, melyet az „ismerd meg magadat“ parancsa követel, nemcsak hogy nehéz, de voltaképp lehetetlen is. „Tetteink — mondja La Rochefoucauld — olyanok, mint a végrímek, a melyekhez a verssorokat ki-kí tetszése szerint alkothatja meg.“ Csak a külső cselekvés van láthatóan adva: ennek egyes lelki rugóit a cselekvő közvetlenül érezheti, másokat a szemlélő kikövetkeztethet, de igen sok mindkettő előtt örökre rejtve marad.

Akarati actusaink megokolásában különös hajlandóságunk van az intellectualistikus magyarázatra. A célképzetek közül egyeseknek előnyben részesítése pusztán az értelmi megfontolás okozatának tetszik előttünk, mert a megfontolás gondolati elemei mindig világosak, ezeket magunk elé állíthatjuk s éppen ezért az egész elhatározási tevékenység lényegének tartjuk, holott ebben sokszor még nagyobb szerepet játszanak az észrevétlenül maradt érzelmek, indulatok, önkénytelen, ösztönszerű törekvések. Az akarás eszménye természetesen az észmotívumoktól, a tiszta intelligentiától vezetett, ú. n. *északarat*. Ez azonban lelki életünk szerkezeté miatt mindig csak eszmény marad. *Eo magis est libertas, quo magis agitur ex ratione, eo magis est servitus, quo magis agitur ex libidine* (Leibniz).

A determinismus és indeterminismus küzdelme kevésbbé éles, ha figyelembe vesszük azokat a különböző szempontokat, melyekből az akarás tekinthető. Viselkedésünk ugyanis a valósággal szemben kétféle lehet: *elméleti* és *gyakorlati*. Az előbbi állásponton mint ismerők az okság elve alapján mindent érteni akarunk; az utóbbi állásponton viszont mint akarók és cselekvők értékes célok szolgálatában állóknak érezzük magunkat. Ha a valóságot, így az akarást is, ismerés tárgyává tesszük, akkor föl kell tennünk, hogy minden történés, így az akarati döntés is, okilag szükségképen jön létre, különben magyarázhatatlan, titokzatos. Az értelmi ismeret mindig *visszatekintő*: azt gondolja, hogy minden esemény potentialiter benne rejlett már mindenestül a dolgok megelőző állapotában. A visszafelé tekintő értelem előtt a determinismus a legtermészetesebb fölfogásnak tűnik

föl a világon: a multnak minden egyes mozzanata szükségképpen bele kapcsolódik egy másik mozzanatba, míg végre az egész mindenség beleolvad a maga kiindulási pontjába, abszolút alapelvébe: az ősködbe vagy a végtelen substantiába. Az egyén ekkor csak az ismerés passiv tárgya, melyet az értelem szételemez, az okzági meghatározottság szempontjából vizsgál, „dolognak” néz.

Az ismerő állásponttól egészen elütő természetű a *gyakorlati állásfoglalás*, ha t. i. értékes célok között választunk, ha valamire magunkat elhatározzuk és cselekszünk. Ekkor nem elemző, visszatekintő értelem, hanem *előrettekintő* élőlény vagyunk; a lelki történést nem ismerés tárgyává, „dologgá” tesszük, hanem közvetlenül átéljük. Ennél az actualis átélésnél, gyakorlati viselkedésnél közvetlenül tudatában vagyunk annak, hogy nem a mult vagy egyéb föltételek kényszerítenek bennünket elhatározásra, hanem hogy tárgyilag „észszerűen” dönthetünk. Közvetlenül szabadnak érezzük magunkat, elhatározásaink és cselekvéseink szerzőinek s ezért felelőseknek. Az elhatározás pillanatában nem hátra, hanem előre nézek, úgy érzem, hogy a jövő még meghatározatlan s egyedül tőlem függ: azzá lesz, a mivé alakítom. Értem egyszersmind, hogy hatalmamban áll az *erkölcsi törvénynek* eleget tenni vagy nem tenni.

Az *erkölcsi értékmegítélésnek* általában csakis úgy van értelme, ha szabad lényekre, szabad akarati actusokra alkalmazzuk. A következetes determinismus kénytelen a jó és a rossz ember különbségét azonosítani a hasznos és a haszontalan állat különbségével, azaz lemondván a szabadságfogalomról, le kell mondania a specifikus *erkölcsi értékebecslésről* is, melynek értelme nyilvánvalóan különbözik a hasznossági érték-

becslésétől. A determinismus az embert sohasem tekintheti czélokra törekvő, erkölcsileg cselekvő személynek, hanem mindig csak vakon működő dolognak. Valamennyi erkölcsi és jogi alapfogalom a szabadságfogalmon épül föl: a felelősség, megbánás, jutalmazás és büntetés az akarat szabadságának tagadásával elvesztik eredeti értelmüket. A modern büntetőjogi elméletek a determinismus talaján állva, a büntetés célját csak a javításban, az elrettentésben vagy az ártalmatlanná tevésben látják s így a büntetés fogalmából ennek eredeti értelmét, a megtorlást, egészen kiiktatják. „Mivel a büntett — mondja Fr. v. Liszt — az adott föltételeknek szükségképi, kikerülhetetlen hatása, nincs helye a megtorlásnak.“ Ennek ellenére az egyéni és társadalmi élet a valóságban a büntetés fogalmához mindig az eredeti megtorló értelmet fűzi. Ez pedig erkölcsi tudatunk szerint csak abban az esetben igazságos, ha olyan lényt ér a megtorlás, a ki szabad, önálló, egyedül felelős ura akarati elhatározásainak és cselekvéseinek. Mihelyt nincs meg az a tudatunk, hogy máskép is cselekedhattunk volna, elhárítunk magunktól minden felelősséget, minden „bünt“ s a büntetést meg nem érdemeltnek s igazságtalannak tartjuk. Ha cselekedeteinkről azt gondolnók, hogy egyesegyedül a világ folyása határozza meg, akkor nem tekintenénk a „magunk“ cselekedeteinek. Ha a szabadságot a természeti okságban maradék nélkül föloldjuk, hová lesz az ember és állat különbsége, az ember sajátos „méltósága“? Marad-e valami értelme a nevelés és erkölcsi tökéletesedés fogalmának? Hiszen ekkor így kell okoskodnunk: hogy mi lesz ebből a gyermekből s hogyan fog a jövőben viselkedni, azt egészen veleszületett jelleme határozza

meg. Lehetne-e életünket komolyan vennünk, ha eleve arra a meggyőződésre kell jutnunk, hogy minden cselekvésünk egyformán értékes, azaz értéktelen, szabadságtudatunk csak illusio, az élet csalása? Mi különbséget tehetünk jó és rossz, jogos és jogtalan között, ha minden cselekvés egyforma szükségképiséggel jön létre? Mikép küzdjünk, lelkesedjünk, sőt szenvedjünk eszményeinkért, ha tudjuk, hogy a világ kényszerű folyásába úgy sem nyúlhatunk bele: a mit az okság fölszínre vet, úgyis meglesz, a mit pedig nem vet föl a lét folyamának hullámaira, az úgy sem lesz, akárhogy ostromoljuk is „akaratunkkal“. Minek akarjuk megjavítani a világot, a mikor úgy sem „cselekszünk“, hanem csak a világ folyásától hajtattunk, a mikor Mephistónak van igaza: „Azt véled, löksz, pedig lökődöl!“ (Du glaubst zu schieben und du wirst geschoben! Goethe).

Mindebből nyilvánvaló, hogy az akaratszabadság kérdésében más álláspontot foglal el a *theoretikus ész* s mást a *gyakorlati-erkölcsi tudat*. Ez nyilvánvalóan a középkori „kettős igazság“ tanára vezet, a mi nem is annyira középkori, mert hisz Kant álláspontja is lényegében ide utal: a Tiszta Ész Bírálata a szabadságot lehetetlennek mutatja ki, a Gyakorlati Ész Bírálata pedig egyik legfontosabb követelménynek. Determinismus és indeterminismus egymásnak ellenmondanak: ha az egyik igaz, a másiknak tévesnek kell lennie, mindkettő egyszerre nem lehet igaz.

Ez a dilemma tipikus philosophiai kérdés: az elméleti világkép hadilábon áll benne az értékeléssel. Minden philosophiai alapproblema gyökerében a theoretikus és praktikus ész küzdelme. Ha a kettő közt ellentét tátong, a gondolkodók, — hogy az ellentétet

megszüntessék — vagy az értékeléseket reformálják úgy, hogy a világ theoretikus (ismerési) képéhez alkalmazzák őket, vagy pedig — a mi gyakoribb — a theoretikus világképet alakítják át oly módon, hogy benne az alapértékek jogukhoz jussanak. Az akarat-szabadság kérdésében az előbbi eljárást érvényesíti a naturalistikus monizmus: csak egy valóságot ismer el, melyet minden ízében az okság determinál; az erkölcsi értékek szép követelmények, de a hideg ész meg nem bonthatja miattuk a világ egységes elméleti képét. A dualizmus metaphysikája ellenben a valóságot két félre szakítja: anyagra, melyen az okság teljesen uralkodik, s szellemre, mely szabad. Így az erkölcsi tudat értékkövetelményei szabják meg a világ theoretikus képét is. A szabadság az erkölcsi tudatnak gyakorlati előfeltételeihez, Kanttal szólva, a *priori*-jához tartozik s így jogunk, sőt — mivel másképp nem lehet szó erkölcsi értelemben vett akarásról — kötelességünk ehhez az előföltevéshöz, az akarat szabadságába vetett hithez ragaszkodnunk.

9. A teljes akaratí tevékenységnek a motivatio és az akaratí actus után harmadik szakasza az *akaratí cselekvés*. A cselekvést fönebb úgy jellemeztük, mint az akaratí actus anticipált tárgyi tartalmának, a célképzetnek megvalósítását. A célképzet vagy a külső, physikai világban, vagy a belső, lelki életben végrehajtandó változásra vonatkozik. Eszerint a cselekvés is, mint az akaratí actus hatása, kétféle formát ölthet; vagy mint *külső*, vagy mint *belső akaratí cselekvés* jó létre. A külső cselekvés mozgásokban s ezek következményeiben nyilvánul; a belső pedig bizonyos tudattartalmaknak vagy lelki készségeknek előidézésében. A kettő sokszor együttesen fordul elő.

A mikor az akarati actust valamely physikai változás követi (pl. egy tárgyat szándékosan fölemelünk), titokzatos ténynyel állunk szemben: miképen lehetséges, hogy az én belenyúl a physikai történés rendjébe, s a lélek változását szabályszerűen a külső folyamatok változása követi? Vajjon a lélek hat-e a testre, a kettő oksági viszonyban van-e egymással, vagy pedig a lelki és a testi folyamatok mindig csak egymással párhuzamosan folynak-e le? E kérdésekre később próbálunk választ adni. Ha addig is a külső cselekvéseket, mint physikai változásokat, az akarás *hatásának* (okozatának) mondjuk, ez még nem jelent végső állásfoglalást a psychophysikai problémával szemben. A „hatás“ kifejezés használati jogcíme csupán az akarati okozásnak előbb jellemzett subjectiv tudatán alapul.

Néha az akarati actus megvan, de nem követi a célképzet megvalósítása, vagyis az elhatározás nem mindig megy át a cselekvésbe: nem tesszük meg azt, a mit akarunk. A cselekvés elmaradásának egyik esetét azonnal kikapcsolhatjuk, t. i. ha a föladat az ember erejét kétségtelenül fölülmúlja. Ha aztakarnám pl., hogy azonnal akkora távolságot ugorjak, mint a gyakorlott tornász, vagy olyan matematikai föladatot oldjak meg, melyhez hiányzanak a szükséges előtanulmányaim, akkor lehetetlenséget akarnék s ezért természetes, hogy akaratom nem mehet át a cselekvésbe. Ezek a példák azonban csak szélső esetek; kevésbbé merev formában a mindennapi életben lépten-nyomon előfordulnak s nem csekély jelentőségűek. A legtöbb ember ugyanis, midőn kevésbbé ismert vagy esetleg új föladattal áll szemben, nincsen szellemi és testi erőinek biztos és igazi tudatában, nagy a hajlandóság

benne, hogy képességeit kelleténél többre becsülje s így olyan czélt tűzzön maga elé, melynek az ő képességeit fölülmúló voltát csak akkor veszi észre, a mikor már kivitelét megpróbálja. Ilyen esetekben a cselekvés elmaradásának oka nyilvánvaló s további magyarázatot nem kíván: a cselekvés lehetetlen.

Vannak azonban esetek, a mikor az akarati actust nem követi a cselekvés, jöllehet előbbi tapasztalataink szerint a cselekvést végre *tudjuk* hajtani, s a földadat erőinket nem múlja fölül. Ilyen eset leggyakrabban akkor fordul elő, a mikor egy főczélt tűztünk ki, vagyis oly *általános* elhatározásunk van, melyet az egyes cselekvések egész sorozatának kell megvalósítania. Közben azonban az egyes cselekvések nem igazodnak az általános elhatározáshoz, hanem a maguk útján járnak. Így az egyes akarás és cselekvés ellentétbe jut az általános akarással. Ide tartoznak mindazok a belső összeütközések, lelki válságok s önszemrehányások, melyek akkor gyötörnek bennünket, midőn eredeti föltett szándékunkkal ellentétesen viselkedtünk s ennek kínos tudatára eszmélünk. Majdnem valamennyi erkölcsi botlásunknak ez a psychologiai formája. Elhatározzuk pl., hogy valamely erkölcsi fogvatékosságunkról leszokunk s néhány percz múlva azon kapjuk rajta magunkat, hogy már előbbi elhatározásunkkal merő ellentétben cselekedtünk. Az is megtörténik, hogy az elhatározásnak megfelelő cselekvést már megkezdjük, de a cselekvés különösen nehéznek látszik, egyszerre csak az ingadozás és habozás élménye lép föl s a megindult cselekvést abban hagyjuk, vagy éppen ellentétes irányban cselekszünk.

A cselekvés elmaradásának oka legtöbbször az elhatározás *hiányos* voltában rejlik. Az elhatározás

alkalmával ugyanis sokszor nem vesszük figyelembe mindazt, a mi a célképzet tartalmához hozzátartozik, másrészt már ekkor eleve nem rekesztünk ki mindent, a mi a célképzet tartalmával ellenkezik. Eszerint a sikeres elhatározásnak *teljesnek* és *kizárónak* kell lennie. Különösen akkor van erős elhatározásra szükség, a mikor az akarati actus hatásának hosszas gyakorlat folytán keletkezett associativ gátlást, más szóval a szokás hatalmát kell legyőznie.

10. A külső akarati cselekvések önkényes mozgásokból vagy ezek combinációjából állanak. Mielőtt azonban az ember akarati mozgásokat vihetne véghez, nagyszámú önkénytelen, nem az akarat útján létrejött mozgást végez; ha ezek az önkénytelen mozgások a fejlődés folyamán meg nem előznék az önkényeseket, az akarat sohasem juthatna uralomra a test tagjai fölött. Az önkénytelen mozgások begyakorlása, a célszerű mozgásoknak kiválogatódása mintegy előkészíti az utat az önkényes mozgásokhoz. Éppen ezért, mielőtt a külső *akarati* cselekvéseket vizsgálnók, bővebben ki kell térnünk előbb az *önkéntelen mozgásokra*.

Az önkénytelen mozgások vagy pusztán physiologiai természetűek, vagy pedig lelki folyamatok következtében lépnek föl. Az előbbieket a *reflexmozgások*, az utóbbiak az *ösztöncselekvések*.

A *reflexmozgások* valamely külső inger hatására mechanikus szabályszerűséggel létrejövő mozgások. Bizonyos érzéki inger azonnal mozgást vált ki, még pedig *mindig ugyanazt* a mozgást. Ha pl. szemünket ütés fenyegeti, azonnal behunyjuk; ha a fény ereje nagyobbodik vagy kisebbedik, pupillánk önkénytelenül összehúzódik vagy kitágul; lélekzöcsövünk ingerlése azonnal köhögéssel jár; alsó lábszárunk hirtelen föl-

emelkedik, ha a térdkalácson alul a lábszárfeszítő izom inát megütjük (ú. n. térd- vagy patellareflex). Az ingerület ekkor, a nélkül, hogy tudomást vennénk róla, az érző idegpályákról közvetlenül átmegy a mozgató idegpályákra, onnan az izmokhoz jut, ezeket beidegzi (innerválja) s mozgást idéz elő. Az inger és a mozgás közé semmiféle lelki jelenség sem iktatódik, a jelenség egészen physiologiai lefolyású. A reflexmozgások a szervezetre nézve czélszerűek a czél tudata nélkül. Biologiai jelentőségük abban áll, hogy az élet fönntartására és kifejtésére nézve előnyös ingerek fölfogására s a károsak távoltartására szolgálnak. A reflexmozgások centrumai a peripherikus idegdüczok s az agykéregalatti középpontok (hátgerinczvelő, nyúlt agyvelő). A reflexmozgásokat a nagyagyvelőből, mint az önkényes mozgások középpontjából, kiinduló idegfolyamatok sokszor meg is akadályozhatják: egy éppen meginduló reflexmozgást akaratumk esetleg fölfüggeszthet (*reflexgátlás*). Tapasztalhattuk már, hogy a csuklást vagy tüsszentést egy meglepő gondolat, a figyelemnek hirtelen és erős eltérülése (pl. egy csattanós jelenetre) mennyire megzavarhatja, sőt meggátolhatja.

A reflexmozgások egyik fajának tekinthetők a *kifejezőmozgások*. Ezek az arcizmoknak vagy egyéb testrészeknek mozgásai, melyek bizonyos lelki folyamatok, különösen érzelmi állapotok következtében szabályszerűen lépnek föl, úgyhogy e mozgásokból a megfelelő lelki folyamatok jelenlétére következtethetünk. E mozgások a lelki jelenségeknek mintegy külső jelei. A reflexektől abban különböznek, hogy közvetlenül nem szolgálnak valamely külső inger fölfogására vagy távoltartására, hanem csak a belső

állapotokat kísérő symptomatikus mozgások. Az indulat minősége azonnal megnyilvánul az arcizmok ú. n. *mimikus mozgásaiban*. Az örömnak, szomorúságnak, haragnak, gyűlöletnek mind megvan a maga jellegzetes arczkifejezése és játéka. Általában a homlokizom mozgása figyelmet, a szempillák izmainak mozgása megvetést, a szem körizmai felső felének mozgása megriadást, a nagy járomizomé örömet, a szemöldökizomé fájdalmat, az orrczimpatágító izomé iszonyatot fejez ki. A legfőbb két mimikai középpont a szem és a száj. Ezeknek különféle irányú összehúzása és kitágítása a legváltozatosabb lelki jelenségeket fejezi ki. A szem tekintete a lelki életnek legmozgékonyabb és legváltozatosabb testi nyilvánulása. Minél gyorsabban változó az ember tekintete, annál nagyobb mimikai jelentősége. Ha valakivel beszélünk, esetleg úgy tesz, mintha egyáltalán nem érdekelné az, a mit mondunk, talán egészen közönyösen el is fordul; azonban egyetlen tekintetéből, ha olyan hirtelen is az, mint a gondolat, azonnal észreveszszük, hogy a közönyösséget csak színleli, valójában beszédünk tárgya érdekli őt. Viszont valaki látszólag a legélénkebb érdeklődést mutathatja, a mikor velünk társalog, azonban egyetlen szórakozott tekintete elárulja, hogy csak ál-érdeklődést tanusít, a figyelmet csak színleli. Milyen nagy hatást tud elérni a kiváló színész egyetlen tekintettel is! Mennyi érzelmet, az akarati energia mennyiféle fokozatát tudja belefektetni egy-egy pillantásába! Valóban a szem a lélek tükre.

A képzetek concret tartalmát főképp karunk és kezünk mozgásai (*pantomimikus mozgások*), testtartásunk változatos mozdulatai juttatják kifejezésre. Sokszor tagjaink önkénytelen mozgatása útján a tárgyak-

kal kapcsolatos folyamatokat és változásokat rajzoljuk le (festő taglejtések). A pantomimikus mozgások a siketnémáknál, primitív embereknél a képzetek közlésére szolgálnak, mintegy taglejtési nyelvet alkotnak. Bizonyos mozgások bizonyos képzetek általánosan használt, conventionalis jeleivé válnak. Kifejező mozgások még a nevetés, sírás, ugrálás, szökkenés s az utóbbi rhythmizálása, a táncz.

Darwin a gyermekekre, felnőttekre, lelki betegekre, különböző népfajokra s állatokra vonatkozó hosszas kutatásainak alapján — a kifejezőmozgások elméletének történetében korszakot alkotó művében¹ — mint első veti föl a kérdést, vajjon miért van bizonyos indulat vagy érzelem csak bizonyos mozgással kapcsolatban s nem akármilyen mozgással? hogyan magyarázható a kifejezőmozgások különbözősége és specifikus jellege? *Darwin* abból indul ki, hogy azok a hasznos mozgások, melyek valamely vágy kielégítésére vagy kellemetlen benyomás eltávolítására szolgálnak, szokásszerűvé válnak s akkor is föllépnek, a mikor már hasznosságuk megszűnt vagy már kétséges. Ilyenek pl. a támadómozgások a haragnál, a simogató mozgások a jóindulatnál, a fölemelkedés és kifeszülés a gőgnél.

*Darwin*nak ezt és egyéb magyarázatát *Wundt* módosította s a következő három magyarázó elvvel pótolta. A *beidegzés* (*innervatio*) közvetlen változásának elve szerint az izom- és vasomotorius mozgások erőssége a kedélymozgalom erősségétől függ. Ennek az elvnek engedelmeskednek különösen azok a mozgások,

¹ *Ch. Darwin: The expression of Emotions in Man and Animals. 1873.*

melyek nem állanak az akarat uralma alatt (elsápadás, elpirulás, könnyezés). A *hasonló érzelmek associatiójának* elve abban áll, hogy azok a lelki állapotok, melyek bizonyos érzéki benyomásokhoz hasonló hangulattal járnak, ugyanolyan kifejezőmozgásban nyilvánulnak. A szájnak s orrnak pl. megvan a maga mimikája az édes, savanyú és keserű anyagok ízlelésénél. Ha már most olyan kedélymozgalmunk támad, mely az ízérzetek valamelyikének hangulatával rokon (nyugodt öröm, keserű fájdalom, csipős gúny, fanyar lemondás), akkor a száj, orr s az egész arcz ennek kifejezőmozgásait mutatja. A kedélyhangulat rokon, ezért a kifejezőmozgás ugyanaz. Vannak tehát, mint Mantegazza mondja, „mimikai synonymák“ is. A *mozgásoknak az érzéki képzetekhez való vonatkozása* a harmadik elv alapja. Ez az elv különösen a karnak és a kéznek kifejezőmozgásait határozza meg. Ha jelenlevő személyekről vagy dolgokról indulatosan beszélünk, kezünkkel önkénytelenül rájuk mutatunk. Ha azonban képzetünk tárgya nincs jelen, azért mintegy látóterünkbe képzeljük, mintha jelen volna, vagy abban az irányban mutogatunk, melyben eltávozott. Hasonlóképen juttatjuk kifejezésre indulatos beszéd vagy gondolkodás közben a tér- és időviszonyokat: a nagyot kezünk fölemelésével, a kicsinyt kezünk lesüllyesztésével, a multat hátramutatással, a jövőt előremutatással. Valamely sértésen való fölháborodásunkban kezünket ökölbe szorítjuk, akkor is, ha a sértő nincsen jelen; a ki a régmúlt eseményeit elbeszéli, az indulatos jelek előadásakor önkénytelenül olyan mozgásokat végez, mintha maga is indulatba jönne. Heves haragnál az ökölbesorítást a fogak vicsorítása is kíséri, mintha fogait is használná a haragvó a sértővel való

küzdelmében. Az állítás és tagadás kifejezőmozgása is idetartozik: az állítást kísérő fejbólintással mintegy a képzelt tárgyhoz hajlunk, a tagadást kísérő fejrázással a tárgytól mintegy többször elfordulnak. A szem mimikáját is ez az elv magyarázza meg. Feszült figyelemnél tekintetünket szilárdan egy pontra szegezzük, ha az a tárgy, melyen gondolkodunk, nincs is jelen.¹

Sokszor lehet látni, hogy a mikor valaki előkelőbb emberrel telephonon beszél, úgy hajlong s olyan arczjátékot mutat, mosolyog vagy elkomorul, mintha a másik beszélő valóban jelen volna. A kifejezőmozgások annyira hozzánőnek a lelki jelenségekhez, hogy ezeknek gyors és rendes lefolyása nélkülök nem is mehet végbe: nem is tudunk igazán tiszteletteljesen s barátságosan beszélni, ha hiányzanak a megfelelő kifejezőmozgásaink. A színész csak akkor tudja magát igazában valamely lelki állapotba beleélni, hogyha arczizmait és végtagjait sikerült neki olyan helyzetbe juttatni, a mely az illető lelki állapotnak rendes kifejezőmozgása, természetes symbolikája. Itt kereshető az udvariassági formáknak, conventionalis viselkedésmódoknak, szertartásoknak mélyebb pszichologiai gyökere és igazolása is. E külsőszerűségek nem arra valók, hogy a belső lelkiség pótlékai legyenek, hanem, hogy az élményeket fokozzák és támogatassák.

11. A reflexmozgásokhoz hasonlóak az *ösztöncselekvések*: ezeket is közvetlenül érzéki ingerek keltik, ezek is az egyén életfenntartásában és kifejlésében nélkülözhetetlenek s éppen ezért a végrehajtásukhoz

¹ W. Wundt: Grundz. d. physiol. Psychologie⁶. III. köt. 17. fejr. 3.

szükséges készség az egyénnel veleszületik. Azonban az ösztöncselekvések már nem annyira mechanikai természetűek s nincsenek az érzéki ingerektől oly szükségképiséggel teljesen meghatározva, mint a reflexmozgások, hanem csak akkor jönnek létre, ha az életfolyamat belső feltételei, az életszükségletek az ösztön céljának teljesítését követelik. Ilyen ösztöncselekvés pl., mely embernél és állatnál közös, a szopás. A csecsemő készen hozza magával a világra azt a készséget, hogy az ajkaknak a szopáshoz szükséges periodikus izomösszehúzásait, a nélkül, hogy tanulnia kellene, kezdettől fogva a legnagyobb célszerűséggel vigye végbe. Ha a szopás pusztá reflexmozgás volna, akkor az ajkaknak a mellbimbóhoz való érintése *mindig* mozgási visszahatással járna. Ámde, ha a csecsemő jóllakott, ajkának érintése, mint inger, nem kap többé mozgásválaszt, a szopást a csecsemő abba-hagyja, ajka mozdulatlan marad: az ösztöncselekvés belső föltétele, a kielégítésre irányuló homályos *törekvés* már hiányzik.

Az újszülött állat több oly ösztönszerű készséget hoz magával a világra, mely célszerű mozgásokban nyilvánul a cél tudata nélkül. Nemcsak megfelelően alkalmazott mozgásokat végez, ha a táplálékot szájához teszszük, hanem fejének, sokszor egész testének célszerű beállítással azonnal maga nyúl a táplálék után. Mozgásmechanismusa kezdettől fogva működésbe lép: a veszedelem elől, az ellenség elől menekül, jól-lehet ezek fenyegető természetéről még tapasztalatot nem szerezhett. Minél egyszerűbb az idegrendszer szervezete, annál biztosabban vannak praeformálva benne az örökletes készségek, annál gyorsabban és határozottabban lépnek föl az ösztöncselekvések. Úgy

látszik, mintha az embernek sokkal kevesebb veleszületett ösztöne volna, mint az állatnak. Ez azonban csak a csecsemőkorra érvényes. Az embernek számos ösztöne csak később nyilvánul meg s akkor sem ismerhető föl oly könnyen, mint az állaté, mert összekeveredik a fölsőbbrendű, akaratí cselekvésformákkal vagy csak mint ezek alkotóeleme szerepel.

Sok és élénk vita tárgya, vajjon az állati cselekvések mennyiben *ösztönszerűek* s mennyiben *értelemszerűek*? A kérdés nem annyira a tényeken, mint inkább ezek magyarázatán mulik s annak meghatározásán, hogy mit értünk értelemszerűségeu? vajjon az állatok érzéki emlékezete s az ennek alapjául szolgáló associatio már az „értelemszerűség“ pszichologiai ismertetőjelének tekinthető-e? *H. E. Ziegler*¹ valamely cselekvést akkor nevez *ösztönszerűnek*, ha 1. erre a cselekvésre való képesség a fajnak vagy speciesnek örökölt sajátága; 2. előzetes tanulás nem szükséges hozzá; 3. lényegében egyformán folyik le a faj minden normális egyedénél; 4. az állat testi szervezetének, tehát érzékszervei, végtagjai normalis használatának megfelel; 5. a faj természetes életfeltételeihez van alkalmazva. Ezzel szemben *értelemszerű* a cselekvés, ha 1. az egyéni élet folyamán szereztetik; 2. tanulás, bevésés, gyakorlat előzi meg; 3. az előző tanulás, bevésés vagy gyakorlat szerint különbözőképen folyik le; 4. nem szükséges, hogy a testi szervek szerkezete határozza meg; 5. az egyén eddigi életfeltételeihez van alkalmazva.

Eszerint ha a csirke a földön kapargál és a napfényre kerülő férgeket és rovarokat csőrével fölkapja: ez ösztönszerű tevékenység, mert minden csirke így csinál, akkor is, ha esetleg más csirkétől soha sem látta. Ellenben, ha a csirkék a szolgáló hívására messziről összeszaladnak, hogy táplálékot kapjanak, akkor ennek a cselekvésnek alapjául a hívás és a táplálék között egyénileg szerzett associatio szolgál, tehát ez a tevékenység értelemszerű cselekvés. Ha a kutya a sarok-

¹ *H. E. Ziegler*: Der Begriff des Instinktes einst und jetzt.² 1910. 59—60. l.

követ szaglászása, ez ösztönszerű viselkedés, mert a kutya kitűnő szaglóképessége és viszonylag gyenge látóképessége miatt a természettől arra van utalva, hogy a helyek szagát megjegyezze s eszerint tájékozódjék. Ellenben, ha a kutya gazdájára föl-fölugrik, a mikor köpönyegét magára veszi, ez értelemszerű működés, mert a kutya emlékszik arra, hogy a köpönyeg felhúzása a kimenésre való előkészület. Ha a méh színes virágra száll, hogy benne mézet keressen, ez a folyamat ösztönszerű, mert minden méh így tesz, még az is, a mely először hagyja el a kast: Vergilius méhe ugyanaz volt, mint a mi méhünk. Azonban ha a méh hazafelé menet kasát arról ismeri föl, hogy a kas bejárata fölött vörös vagy kék sáv van festve, ez már nem ösztönszerű cselekvés, mert a méhnek a színes jelre előbb rá kellett ismernie.

Az állatok az érzéki szemléletek alapján új képzetkapcsolatokat tudnak alkotni s így a velükszületett ösztönt kisebb-nagyobb mértékben módosítani. Hogy az ösztönszerű és az értelemszerű cselekvések az állatoknál mily könnyen fölcserélhetők, *Wasmann* a következő példán világítja meg.¹ Egy hangyafészekbe óraüveget helyezett, melyre vizet öntött s a közepén levő szigetre néhány hangyababot helyezett. Erre a hangyák földet hánytak a vízbe, úgy hogy a szigethez mintegy hídát építettek s így jutottak a bábokhoz. Ez a látszólag megfontoláson alapuló cselekvés azonban teljesen ösztönszerű. Ugyanis a mikor *Wasmann* az üveget vízzel, de sziget és bábok nélkül helyezte a fészekbe, akkor is földdel töltötték meg a hangyák. Általában ösztönük, hogy minden nekik kellemetlen idegen testet, különösen nedves tárgyat földdel hányjanak be.

Van-e különbség az állat s az ember ösztöncselekvése között? Némely legegyszerűbb életfenntartó ösztöncselekvésben (pl. a szopásban) állat és ember — különösen a fejlődés kezdetén — nem különbözik egymástól. Az ember legtöbb ösztöncselekvése azon-

¹ *Wasmann*: Die psychischen Fähigkeiten der Ameisen.² 1909. 109. l.

ban hasonlíthatatlanul bonyolultabb, lelki mozzanatokkal jobban át van szöve s nem oly mechanikus szabályszerűséggel folyik le, mint az állaté. Az állat, ha a külső inger föllép, a kombinált mozgások egész sorozatát végrehajtja, a nélkül, hogy legalább ezek *közvetlen* céljáról tudomása volna: a hangyák azonnal megtámadják azt a hangyát, melynek szagáról észreveszik, hogy más fészekből való. Az állat ösztöncselekvése akkor is bekövetkezik, ha teljesen céltalan és értelmetlen. Ha pl. a tyúk a kotlásra ingert érez, bárhol letelepszik, hogy költsön, s egészen közömbös előtte, vajjon a saját tojásait helyezzük-e alája, vagy porcellántojásokat, vagy hogy esetleg semmi sincsen alatta. Bármely homokrakásra vagy mélyedésre ráül, a hol a kotlásra némi ingert érez. Ezzel szemben — mint *Meumann*¹ kiemeli — az ember előtt az ösztöncselekvés *közvetlen* célja világosan áll, csak a *távolabbi* céloknak tudata hiányzik, s a cselekvés közvetlen célját nem foglalja alá az általánosabb céloknak, melyeket cselekvésével önkénytelenül elérni törekszik. Hiányzik továbbá az ember ösztöncselekvéséből a *lehető célképzetek vizsgálata*, mérlegelése, a mi az akarati cselekvések egyik jellemző sajátása. Az emberi cselekvések túlnyomó része ilyen értelemben ösztöncselekvés. Az emberek legtöbbjét inkább a veleszületett hajlamok s a szokás útján szerzett törekvési dispositiók irányítják cselekvésében, semmint a céloknak és a motivumoknak tudatos mérlegelése. Sőt majdnem azt mondhatnók, hogy kivételszámba megy, ha az átlagember, „a természetnek ez a gyári munkája“, viszonylag fontos

¹ L. E. Meumann: *Intelligenz und Wille.*² 1913. 248. l.

cselekvése előtt a lehető célokkal és motivumokkal tisztában akar lenni.

Egy másik főkülönbség az ember és az állat ösztöncselekvése között abban rejlik, hogy a míg az ember ösztöncselekvését esetleg sajátos, megfontoláson alapuló akarati cselekvéssé változtathatja, addig az állat ösztöncselekvése mindenkorra ösztöncselekvés marad. Nem ritkán megtörténik, hogy már-már velünk-született hajlamból ösztönszerűen cselekszünk, a midőn egyszerre csak cselekvésünk jelentőségének tudatára ébredünk, a lehető célokat vizsgálni kezdjük s ennek következtében céltudatos, világosan mérlegelt cselekvést viszünk véghez.

12. A sokféle ösztöncselekvés közül, melyeket itt sorban nincs terünk jellemezni, egyik legfigyelemreméltóbb a *játék*cselekvés. Mi a játék? Erre a kérdésre két, látszólag ellenmondó feleletet adhatunk a szerint, hogy a játszó tudatának subjectiv, leíró álláspontjára helyezkedünk, vagy pedig a játékcselekvést ettől függetlenül objectiv magyarázó szempontból tekintjük.

A játszó alany álláspontjából nézve, *subjective* a játék *ön*céltú szabad tevékenység. Először is a játék nem egy rajta kívül álló cél elérésére irányuló, hanem *ön*magáért folytatott tevékenység, míg ellentéte, a munka, mindig csak eszköz valamely cél számára. A játszó a játék célját már elértnek és kimerítettnek tartja csupán azzal, hogy a játékcselekvést véghezviszi. Mihelyt egyéb idegen célnak is szerepe van a játszó tudatában (pl. pénznyerésnek), tevékenysége már nem tiszta játék. De nemcsak idegen cél, hanem idegen kényszer is távol áll a játékcselekvéstől; a játék *szabad* tevékenységnek tűnik fel, mert nincsen az egyénre rákényszerítve, hanem önkényt folyik belőle:

az egyén maga határozza meg a játékcselekvés tartalmát, alakját és időtartamát. A rákényszerített játék már nem megy igazi játék számba.

Az öncélúság és szabadság azonban a játéknak csak subjectiv sajátosságai. A fiatal lény játékába, ugyanis *objective* tekintve messzefekvő célok rejlenek, melyeket a játék pillanatnyi körén túl kell keresnünk: a gyermek játékanak biológiai jelentősége van. A játék e szerint nem öncél, hanem a fiatal lény-élet életkifejtésének egyik fontos *eszköze*. A játék ebből a szempontból nem is szabad, mert gyökerei mélyen beletenyűlnak az ösztönnek, ennek a kényszerítő erővel hajtó hatalomnak, talajába.¹

A játékcselekvések három szempontból vizsgálhatók. Először *psychologiai* szempontból: milyen lelki folyamatok kísérik a játékot, milyen lelki rúgói vannak a játéknak? Másodszor *physiologiai* szempontból: a szervezetnek milyen testi állapotából magyarázható a játék? Harmadszor *biológiai* szempontból: mi a játék célja és értelme az élet fejlesztése tekintetében?

A játék *lelki* rúgója elsősorban az a gyönyör, mely a magamagáért végbevitt, a realis élet céljaitól távol álló tevékenységet kíséri. Ez a gyönyör a játéktevékenység lelki oka, de egyben célja is. A játékgyönyör természetesen igen különböző természetű, a szerint, hogy milyen a játékcselekvés. *Groos* azon okok alapján,

¹ V. ö. K. *Groos*: Die Spiele der Menschen. 1899. Die Spiele der Tiere.² 1907. Der Lebenswert des Spiels. 1910. H. A. *Carr*: The survival values of play. Colorado. 1902. *Queyrat*: Les jeux de l'enfant. 1905. *Nógrády László*: A gyermek és a játék. 1913. G. A. *Colozza*: Psychologie und Pädagogik des Kinderspiels. Deutsch von Ufer. 2. kiadás. 1900. K. *Bühler*: Die geistige Entwicklung des Kindes. 1918. 358. s. k. lk.

melyek a játék örömet okozzák, megkülönbözteti az inger, a functio és a kielégülés játékgyönyörét. Az elsőt az ingerbenyomások, különösen az erős ingerek okozzák; a második a test szerveinek síma, könnyű, akadálytalan működéséből támad; a harmadiknak a forrása az ösztönök kielégítése.

A játékcselekvés *physiologiai* magyarázatát többféle elmélet kísérli meg. Az egyik szerint a játék *üdülés*, célja a fáradt test fölfriessítése. Önkényt kínálkozik azonban az ellenvetés: miért késztet a fáradtság inkább játékra, egy újabb tevékenységre, semmint pihenésre? miért játszik a gyermek fölébredése után azonnal, jóllehet akkor még nem fáradt? Nagyon elterjedt a játéknak az *erőfölsleg* (overflow of energy) által való magyarázata. Elvben már Schiller állította, a részletekben H. Spencer fejtette ki az erőfölsleg elméletét. E szerint a gyermek nem gyakorolván komoly tevékenységet, felgyülemlik benne az erő; az erőtöbblet utat tör magának s játékmozgásokban nyilvánul. Ezzel az elmélettel szembeszegződik a kérdés: miért játszik a gyermek akkor is, a mikor fáradt, vagy beteg, tehát nincsen erőfölslege? miért ölt az erőfölsleg játékszerű megnyilatkozása egy-egy állatcsoportnál csak bizonyos meghatározott alakot: miért játszik másképen a kis macska, a csikó meg a bakkecske? Ez az elmélet továbbá azt állítja, hogy az erőfölsleg a gyermek cselekvéseinek önkénytelen utánzó *ismételtetésében* vezetődik le s ebben áll a játék. Ez azonban a tényekkel nyilvánvalóan ellenkezik: a gyermek játékeinak legtöbbje olyan új cselekvés, melyet ugyanazon a módon a gyermek még nem gyakorolt.

Mi a rejtett objectiv célja a játékcselekvésnek? Mit akar a természet a játékkal elérni? E kérdésre

a játék *biológiai alapú begyakorlás-elmélete* felel, melynek kiépítésében *K. Groos* szerzett legnagyobb érdemet. Szerinte az állatok élettevékenységeit szolgáló örökölt dispositiók kétfélék: egyrészt *merevek*, *állandók*, melyeknek csak kiváltó ingerre van szükségük, hogy mint kész mechanizmusok működésbe lépjenek; másrészt *plastikus* dispositiók, melyek nem teljesen készek, hanem maguk a tevékenységek fejlesztik és formálják őket. *Csak azok az állatok jászanak, melyeknek plastikus dispositiói vannak.* A méhek és hangyák pl. államot alkotnak, rendszeres rablóhadjáratot indítanak, „rabszolgákat” tartanak ugyan, mégsem játszanak, mert csak merev, kész, automatikusan működő velükszületett dispositióik vannak. Ellenben a *plastikus* dispositiók fejlesztő tevékenységet kívánnak: s ez a játék. A játék az a hosszas begyakorlás, melyre a *plastikus* dispositióknak szükségük van. *A játék biológiai célja a nem-kész, plastikus dispositiók kifejlesztése.* Innen érthető, hogy azok az állatok, melyeknek csak merev dispositióik vannak, mint kész egyedek lépnek az életbe, ellenben a *plastikus* dispositiókkal bíró állatok egy fejlődési koron, azaz gyermekkoron mennek keresztül. Játék és gyermekkor a legszorosabban függnek össze.

A játék főadata eszerint a fiatal élőlény szerveinek s ezek működésének *begyakorlása*. A gyakorlat a szerveket fejleszti és tökéletesíti, a gyakorlat hiánya pedig a működésre való képtelenséget, sőt a szervek lassú elhalását vagy visszafejlődését okozza. Ha a kis macska szempilláit összevarjuk, azok az agyközéppontok, melyekben a látóidegek végződnek, nem fejlődnek, mert a fejlesztéshez szükséges ingerek hiányzanak. A vakondok szeme elsatnyult, mert nem „játszott”

eleget a fénynyel. Viszont a tevékenység mintegy szervet teremt. Ebből a biológiai szempontból *a játék, mint a szunnyadó készségek ösztönszerű gyakorlása*, az egyén normalis fejlődésének nélkülözhetetlen tényezője. Ebből a teleológiai felfogásból egyszersmind az is érthető, hogy a különféle állatfajok kicsinyeinek játékaik olyan irányúak, mely jövőendő életfeladataiknak éppen megfelel. Eszerint *a játék a jövőendő komoly élettevékenységek tudattalan előgyakorlatának tekinthető*: a későbbi életre való előkészület, egy sorozat mulatságos próba a komoly előadás előtt (*K. Groos* elmélete).

A játékok az állatfajok szerint különböznek s mindig igen hasonlóak azokhoz a cselekvésekhez, melyeket a faj meglett egyedei („a felnőttek”) végeznek. Eadem, sed aliter. A kismacska mozgékony tárgyakkal játszik s ez a játéka a későbbi egérfogáshoz szükséges ügyességet szerzi meg számára. Egyszersmind az is megfigyelhető a kismacskánál, hogy a játékcselekvést mindig valamely inger, érzéki szemlélet előzi meg nála. Ahhoz ugyanis, hogy ugrásra késztessek, előtte papirosdarabkát kell huzogatnunk vagy a szélnek kell falevelet kergetnie. A mozgás meglátása ösztönszerű indítékul szolgál a játékra. Az ugrást kellemes hangulatú izomérzetek kísérik, jólesik a szervek gyakorlása; ha a kismacska fáradt, már nem olyan gyorsan hat vissza csalogatásunkra. Mind a gyermeknek, mind az állatnak veleszületett készségeit gyakorolnia, kifejtenie s tökéletesítenie kell, hogy későbbi feladatainak eleget tudjon tenni. Ezt a begyakorlást czélozza ösztönszerűen a játék. „Mint a hogyan — mondja Claparède — ujj-gyakorlatokat kell végeznie annak, a ki jó zongorázó akar lenni, hasonlókép játszó fiatalnak kell lennie annak, a ki jó felnőtté

akar válni . . . Egy ideig „nyulacskázni“ kell, hogy az állat jó nyúl lehessen; előbb néhány hónapig „csirkéskedni“ kell, mielőtt a csirkéből jó tyúk vagy kakas lehet; előbb jó „gödölyének“ kell lenni, mielőtt olyan kecskebak vagy zerge válik az állatból, mely nevére méltó. A gyermekeknek is sok éven át kell az embert és asszonyt játszania, a míg igazán férfi vagy asszony válik belőlük.“¹

Az állat sokkal több készséget hoz magával „készen“ a világra, mint az ember. Az utóbbinak egyéni élete folyamán kell számos oly functiót kifejlesztenie, mely az állatnál merev, egyformán lejáró mechanizmus által megy végbe. Éppen ezért az ember gyermekkorra is, mint a bonyolult feltételekhez alkalmazkodó készségek begyakorlásának ideje, viszonylag sokkal hosszabb, mint az állaté. Más szóval: a gyermek tovább, nagyobb hévvel és több irányban játszik, mint a fiatal állat. A gyermek játéka, mint előgyakorlat, kiterjeszkedik mindarra a testi és lelki, egyéni és társas működésre, a mi életének későbbi folyamán mint értékes cselekvés szerepelhet. A testi erő kifejtést és technikai ügyességet, az érzékszervek és a végtagok alkalmas használatát, a mozgások kellő egymás mellé rendelését és gyorsaságát, a dolgokkal való bánásmódot, a képzeletet, gyors ítéletet és gondolkodást, a megfontolást és elhatározást, a türelmes és kitartó akarást, a másokkal való közös cselekvést — mindezt és még sok egyebet először leginkább játék útján gyakorolja be a gyermek. A mikor aztán felnő, az életben újra fölmondja játékleckéjét, csak hogy erősebb és komolyabb hangon.

¹ *E. Claparède: Gyermekpsychologia és kísérleti paedagogia.* (Ford. Weszely Ö.) 1915. 99. l.

A játék fontos autodidaktikus szerepét — a mint erre *W. Stern* figyelmünket felhívja¹ — az teszi lehetővé, hogy a gyakorlás *ártatlan anyagon* megy végbe: a játék úgy viszonylik az élethez, mint a hadgyakorlat a háborúhoz. A hibákat és balsikereket, melyek komoly esetben a legnagyobb kárt okoznák, a játékban a gyermek minden valóságos kárvallás nélkül éli át, sőt az a haszna van belőlük, hogy általuk fegyelmezni tanulja magát. A tapasztalás iskolájába jár, de nem kell neki túlságosan nagy tandíjat fizetnie. A saját kárán való tanulás sokkal inkább lelkéhez nőtt ismeret, mint az, melyre más tanítja. „A kárvallás útján okosabbá válik, habár a kár pusztán játékvesztesség is. Az a gyermek, a ki építőkövekkel játszik, tízszer is hiába kísérli meg, hogy két oszlopra egy keresztgerendát helyezzen, mert az oszlopok vagy nagyon messze vannak egymástól, vagy különböző magasságúak; sok próbálgatás után végre eltalálja a megfelelő oszlopokat és beállításokat: most már bepillantást nyert a dolgok statikájába s készséget szerzett a dolgokkal való bánásra, a minek később a gyakorlati életben sokszoros hasznát veheti... A játék a gyermeket sokféle feladat elé állítja: terveket kell kigondolnia, elhatározásokat érlelnie, lélekjelenléttel bírnia, parancsokat osztogatnia, rendelkeznie — abban a korban, a melyben valóságos élete még egészen a másoktól való függőségben folyik... Így a gyermek játékélete pszichológiai szempontból jelentékenyen előttejár a valóságos fejlődésnek. Ez természetesen csak úgy lehetséges, hogy

¹ *W. Stern*: Psychologie der frühen Kindheit. 1914. 215. s. k. lk.

az időelőtti játéktevékenységek következmény és felelősség nélkül valók. Nem a concret eredmény, mint a komoly esetben, hanem a *cselekvés*, mint ilyen és a cselekvésben rejlő *begyakorlási érték* az, a mire a játékosztön vonatkozik.

13. Az *utánzás* is az ösztöncselekvések egyik faja: oly mozgás, mely valamely éppen észrevett mozgáshoz hasonlít, vagy a melynek legalább is az a tendenciája, hogy az észrevett mozgáshoz hasonlítson. Ha valamely mozgást észreveszünk, önkénytelen törekvést érzünk hasonló mozgás végrehajtására. Az utánzó cselekvéseknek, mint ösztönszerű lelki nyilvánulásoknak pszichológiai természetéhez legjobban úgy férközhetünk, ha a gyermek utánzó mozgásait figyeljük meg.

Az utánzás különösen a második életévben válik a gyermek uralkodó tevékenységévé, de már jóval előbb is megállapítható. Ha a csecsemő valamely mozgást végbevitt, ugyanezt a mozgást gyakran ismételteti. Az éppen véghezvitt mozgás észrevétele oly inger, mely a mozgást újra előidézi és így tovább. E szerint a gyermek *önmagát utánozza* s ebben az önutánzásban a szervek gyakorlásával, a cselekvéssel együttjáró gyönyör egybekapcsolódik ezen cselekvés szemléletének gyönyörével. A gyermek azonban nemcsak az önmagán észrevett mozgásokat utánozza, hanem a mások mozgásait is, melyeket hasonló módon önmagán még egyáltalán észre nem vehetett: kinyitja száját, ha mást inni lát, mosolyog, ha más is mosolyog előtte. A csecsemő magától is végez ilyen mozgásokat, habár optikailag önmagán (pl. tükörben) nem észlelhette azokat; a mozgások látott képe a saját testének hasonló önkénytelen mozgásaira indítja őt.

Ez az utánzóképeség *veleszületett*, mert hisz az ilyen mozgás és a mozgás képe közötti sensomotorius associatio nem jöhetett létre begyakorlás útján. Az utánzás ebben az értelemben ösztönmozgás. Az első életév vége felé a gyermek már nemcsak olyan mozgásokat utánoz, melyet előbb magától végbevitt, hanem új, előbb sohasem gyakorolt coordinált mozgásokat is.¹

Az utánzás sokszor valamely képzetként anticipált cselekvés véghezvitele. Ezért az utánzást gyakran a cselekvés végrehajtásának sajátos *kísérletei* előzik meg, a mi már bizonyos tekintetben az akarati cselekvés fejletlen formája. E ponton az utánzás és az akarati cselekvés határvonalai sokszor elmosódnak. Az utánzó próbálgatások folytonos ismételése útján lassankint kifejlődik a sensomotorius associációknak az a mechanikája, mely az egyénnek megadja az ilyennemű cselekvésekre való készséget, úgy hogy a szándékolt cselekvések is alkalomadtán nagyobb biztossággal mennek végbe.

Az utánzásra való hajlam erejét eléggé mutatja az a tény, hogy valamely cselekvés élénk elképzelésében már eleve bennrejlik a cselekvés valóságos végrehajtására készítő tendentia. A ki egy torony tetején áll s a mélységbe való ugrást elképzei, egyszerre csak homályos törekvést érez magában, mely a mélységbe vonzza. Sajátságos tény, hogy — a mint már *Aristoteles* helyesen megfigyelte — „valamennyi élőlény közül az ember leginkább utánzó természetű.”² Újabb módszeres megfigyelésekből megállapítható,

¹ L. W. Stern i. m. 48—50. l.

² τῶν ἄλλων ζῴων μιμητικώτατον. Aristoteles: Ars poet. c. 4. 1448 b.

hogy az állatok utánzókéessége az emberéhez képest — még a majmoké is — nagyon csekély.¹

Ösztönszerű utánzás híján nagyon hosszúra kellene nyúlnia a gyermekornak, mert minden egyes egyénnek magának kellene kitalálnia mindazt a tapasztalatot, a melyet most az előző nemzedékek készen adnak át az utókornak. Az utánzás megszabadít bennünket a folytonos újakezdés nehézségétől. A mire az ősök nagy fáradsággal rájöttek, a gyermek aránylag könnyű szerrel veszi át s így ideje s szabad ereje marad önmagának s az utána következő nemzedékeknek további tökéletesítésére. A tanulás is részben utánzás. A cultura egész kincse, mely a művészetekben, a tudományokban, a társadalmi intézményekben s az erkölcsi viselkedésben rejlik, egyik nemzedékről a másikra *sociális utánzás* útján száll át. Ez a cultura átöröklésének legfőbb eszköze. Az utánzási ösztön társadalomalkotó s társadalomfenntartó erő. A társadalmi átalakulások sokszor egyéni kezdeményezésekből indulnak ki, ezek azonban ezernyi meg ezernyi példában utánozódnak és ismétlődnek s megújítják a társadalom képét.

14. Az ösztöncselekvéseket azért elemeztük tüzesebben, hogy annál élesebb világításba jussanak a *külső akaratí cselekvések*. Mi a különbség ösztöncselekvés és akaratí cselekvés között? Az ösztöncselekvésben megvan a célképzetnek (igaz, hogy csak a közvetlen célképzetnek) tudata s az erre a célra irányuló vágyódás. Az így létrejött cselekvés azonban

¹ L. Ettlínger jelentését az idevágó állatpsychologiai vizsgálatokról: Zeitschr. f. Psychol. 1910. 56. köt. 380. sk. lk. O. Pfungst: Zur Psychologie der Affen. Bericht über den V. Kongress für exper. Psychol. 1912. 201. l.

még sem nevezhető önkényesnek („akartnak“), mert a sajátos akarati actus hiányzik belőle. Az ösztöncselekvés, ha adva van a vágy és a közvetlen cél, jobbra gépiesen megy végbe, a célképzetnek még csak a legfutólagosabb vizsgálata is hiányzik. Ezzel szemben az igazi akarati cselekvés előtt a célképzet több-kevesebb gátlást szenved, a cselekvő a célképzetet, ha a legfutólagosabban is, vizsgálatnak veti alá, mert csak így válik lehetővé, hogy szándékosan mellette foglaljon állást, vagy elvesse, vagyis a szó sajátos értelmében *akarja* vagy *nem akarja*.

A gyermek cselekvése eleinte csak ösztöncselekvés, melyet az életszükségletekből folyó pusztá vágyak irányítanak. A mikor azonban lelki élete gazdagodik, mind több tapasztalatra tesz szert s környezetének értékelő állásfoglalásait, erkölcsi viselkedését magáévá teszi, akkor cselekvéseinek célképzetei mind több gátlást szenvednek, ezeket többször vizsgálatnak (ha csak kis mértékben is) veti alá: ösztöncselekvése akarati cselekvéssé alakul át. Eleinte cselekvésének főkép kellemetlen következménye, pl. a büntetés, az, a mi az ösztönszerű célképzethez való hozzájárulását gátolja. Lelki fejlődése folyamán azonban mindinkább a parancsok és tilalmak válnak cselekvése döntő tényezőivé, ezek pedig sokszor ellentétben állanak azokkal a célképzetekkel és vágyakkal, melyek benne ösztönszerűen s nagy készítő erővel merülnek fel. A gyermek értelmi fejlődésével a közvetlen célok mellett a cselekvés távolabbi céljai is tudatossá válnak, egyszersmind a tapasztalatok gazdagodása lehetővé teszi a gyermeknek, hogy a cél elérésére szolgáló különböző eszközök előnyeit és hátrányait mérlegelje. Ebben áll az akarati cselekvés *progressiv fejlődése*.

Az akarat cselekvésnek ebből a jellemzéséből valaki könnyen arra következtethetne, hogy az akarat cselekvés elengedhetetlen föltétele a formaszerű fontolgatás s ennek alapján a célképzetek között való döntés. Kétségtől ez tekinthető a legjellegzetesebb akarat cselekvésnek. Ámde azért nem szűnik meg a cselekvés akarat jellege, ha a célképzet gátlása és mérlegelése rendkívüli rövid ideig tart is s a cselekvés lehetőségei csak a legfutólagosabban, a tudatmező legszélsőbb részein merülnek is fel. Sőt az is megtörténhetik, hogy a célképzet rögzítése és pillanatnyi vizsgálata közben semmiféle ellentétes tárgyi tartalom sem jelentkezik tudatunkban, úgy hogy a célképzethez hozzájáruló akarat actus subjectiv oka éppen a célképzetrel ellentétes tudattartalmak gondolásának hiányában rejlik.

Azok az akarat folyamatok, melyeket sokszor viszünk végbe, elvesztik több szakaszra bontható teljességüket, a gyakorlat és szokás hatása alatt fokozatosan megrövidülnek, a célképzet vizsgálata és a sajátos akarati actus kimarad belőlük, úgy hogy végre a célképzetnek pusztá felmerülése a tudatban elégséges arra, hogy a cselekvést végrehajtsuk. Az ilyen többé-kevésbé automatikussá vált cselekvéseket, melyeknek megindítására már a pusztá célképzet elégséges, *ideomotorius* cselekvéseknek nevezzük.

A tudatnak azok a mozzanatai, melyek a cselekvés első végrehajtásánál a legnagyobb világossággal és teljességgel állottak előttünk, a cselekvés ismétlése alkalmával mind futólagosabbá válnak, majd egészen kikapcsolódnak. Végre csak egyetlen általános indítás (impulsus) szükséges, hogy a cselekvések egész láncolatát vigyük véghez, mely most már majdnem a

mi belső tevékenységünk nélkül automatikusan folyik le. Az akarati cselekvésnek ezt a *regressiv fejlődését* tapasztaljuk a mindennapi élet valamennyi szokásszerű cselekvésében. Sőt azt mondhatjuk, hogy mindennapi cselekvéseinknek legnagyobb része ilyen módon folyik le. A sajátos akarati actuson alapuló cselekvéseknek viszonylag elenyésző csekély a száma a többi lelki működések, pl. a szemléletek, emlékezési actusok mennyiségéhez képest. Egész életünk az ideomotoriussá vált cselekvéseknek, szokásoknak nagy számából rovdik össze, egy napon végzett száz cselekvésünk közül kilenczvenkilencz automatikus: járás, öltözés, vetkőzés, evés, ivás, köszöntés, írás, olvasás beszéd, sok stereotyp szólam. Csak egy *általános* akarati indításra van szükségünk, hogy kezünket az írásra mozgásba hozzuk, vagy zongorázzunk, kerékpározzunk, azaz hogy a megfelelő bonyolult tagmozgatások egész sorozatát véghez vigyük; az *egyes* mozdulatokhoz már nincsen szükség további akarati indításra, legföljebb *szabályozó* impulzusokra akkor, ha a mozgások akadályba ütköznek.

Mindezek az automatikus cselekvések azonban kezdetben akarati cselekvések voltak: a gyermek eredetileg a járást, futást, ugrást, öltözést, beszélést, írást és olvasást tanulta, többszörös akarati próbálgatással sajátította el. A mikor valami technikai ügyességet, új hangszeren való játszást, új sportjátékot akarunk begyakorolni, tevékenységünk eleinte akarati természetű: nem elég egy általános megindítás, hogy a mozgások egész láncolata azután magától következék, hanem a cselekvés minden egyes mozzanatát előbb mint célképzetet kell anticipálnunk s külön-külön akarati actus tárgyává tennünk. A ki zongorázni tanul, eleinte minden egyes hangjegyet és billentyűt,

meg a billentyű megütéséhez szükséges mozgást külön-külön figyelemmel kísér, gyakorlat folytán azonban fokozatosan a billentyűknek egymásra következő egész sorozatát meg tudja ütni a legrövidebb idő alatt: a cselekvés általános megindítását a játék gyors lefolyása követi s az akarat csak néha nyúl bele szabályozólag a cselekvésbe. Mikor olvasni tanultunk, minden egyes betű kiejtése, mint mozgás külön akaratindítást igényelt, s éppen ezért az olvasás lassan ment végbe. Utóbb azonban ezek a mozgások mind könnyebbé váltak s megrövidültek, úgyhogy elégségesse vált később már a szónak megpillantása az articulációs mozgások egész sorának kiváltására.¹ Ugyanígy áll a dolog a magasabb rendű cselekvésekkel is. Hivatásunk gyakorlásában eleinte a csekélyebb jelentőségű ügyeknél is hajlandók vagyunk a hosszabb töprengésre és a világosan tudatos döntésre; ugyanezeket az ügyeket később már a célokba való külön bepillantás nélkül szokásszerűen végezzük. Előttünk áll a célképzet tartalma és cselekszünk. A szokás mintegy az akaratnak önkényt működővé vált emlékezete.

Életünk legtöbb cselekvése nem igazán akaratí, hanem csak ideomotorius, szokásszerű cselekvés. Ha valamit sokszor ismétlünk, lassan az akarat szervei mintegy megcsontosodnak. A cselekvéseknek ez a regresszív fejlődése sok külön lelki tevékenységtől szabadít föl bennünket s így erőt, időt, szabad len-

¹ Hogy a cselekvés egyes részeihez szükséges megindítások mennyire elvesznek az általános impulsusban, szépen megvilágítják egyes pathológiai esetek. A beteg pl. tollbamondás után a szokat helyesen tudja leírni, ellenben e szók egyes betűinek külön-külön való leírására képtelen. V. ö. Störriug: Vorles. über Psychopathologie. 1900. 167. l.

dületet enged egyéb működésre; éppen ezért, ha nem vezet a cselekvések teljes elmechanizálódására, a lelki élet oekonomiája szempontjából kiváló jelentőségű. Micsoda határozatlanság uralkodnék lelki életünkben *szokás* nélkül, azaz ha mindig akarati elhatározásra lenne szükségünk, hogy együnk, igyunk, fölkeljünk, lefeküdjünk s bármi egyéb aprólékos napi munkát, mely rendesen tudatunk részvétele nélkül megy végbe, elvégezzünk! Arra kell törekednünk, hogy csak olyan cselekvéseket tegyünk szokásosakká, mintegy organizáljunk bele idegrendszerünkbe, melyek hasznosak; így a mindennapi élet cselekedetei automatikussá válván, annál szabadabban nyilvánulhatnak magasabb szellemi képességeink. Viszont, ha helytelen cselekvéseket teszünk ideomotoriusakká, ellenségünké tesszük saját idegrendszerünket, mely a káros szokásokra nyer állandó hajlandóságot. Ez utóbbit ismét csak valamely helyes szokás begyakorlásával szüntethetjük meg: *consuetudo consuetudine vincitur* — mondja Kempis Tamás.¹

Ha valamely mozgást begyakoroltunk, ennek a mozgásnak megszerzett gyakorlási értéke oly új mozgás-combinációkban is hasznosnak bizonyul, melyeknek az előbbi mozgás csak egyik összetevője, még akkor is, ha az új mozgás nagyság, irány, helyzet, sőt a végtagok szempontjából különbözik is. Az íráshoz szükséges mozgásokat a gyermek először csak bizonyos nagyságú betűkre gyakorolja be s meg nem vonalozott papiroson rendkívül ügyetlenül ír; később már a legkülönbözőbb nagyságban és irányban tudja az

¹ Imitatio Christi. I. könyv. 21. rész. „A szokás visszazokással győzetik meg” — fordítja Pázmány.

írásmozgásokat elvégezni, s jöllehet csak a jobbkezevel gyakorolta be ezeket a mozgásokat, később bizonyos fokig a balkezevel s a lábaival is végre tudja hajtani. A gyakorlat tehát arra képesít bennünket, hogy mozgásainkkal nem csupán az azonos, hanem a hasonló föladatoknak is eleget tehetünk.

Az automatikussá vált cselekvésre a végrehajtás fontolgatása: vajjon miképen is kell tennünk, hogy a cselekvés jól sikerüljön, rendkívül zavaró hatással van. Cselekvésünk továbbá rosszabbul sikerül, ha azt hiszszük, hogy valaki figyel bennünket. Ennek a ténynek oka egyrészt a kellemetlen állapotoknak a mozgásmechanismus rendes működését megzavaró szervi kísérőjelenségeiben rejlik, másrészt pedig abban, hogy a cselekvés részletfolyamataira való figyelés ezeket synthetikus kapcsolatukból kiszakítja s megtanulásuk kezdő állapotába veti vissza.

15. Az akarás hatása nemcsak külső, testi tevékenység, hanem belső, tisztán lelki cselekvés is lehet. A *belső akarat*i cselekvés különösen jellemzően nyilvánul akkor, ha valamely elméleti *föladatot* akarunk megoldani. A föladatban adva van a célképzet, ennek megvalósítását akarjuk, figyelmünk önkényes ráirányzásával rögzítjük. Ennek az akarat*i actusnak* hatása oly tudattartalmak fölmerülése, melyek esetleg alkalmasak a föladat megoldására. Ha más a föladat, az új célképzet irányában más tudattartalmak jelentkeznek.

A belső akarat*i cselekvésnek* gyakori egyszerű esete az olyan képzet vagy gondolat *szándékos föl-idézése*, mely valamely adott képzettel vagy szemlélettel asszociálva van, de nem jut eszünkbe és keresük. Például valakit meglátunk s nevét föl akarjuk

idézni. Az egyén látási képze a *kezdőképzet*, az egyén neve pedig a *czélképzet*; az utóbbi, minthogy többé-kevésbé homályos, hiányos és vázlatos, helyesebben csak *irányképzetnek* nevezhető. Tudjuk pl., hogy a keresett név kéttagú férfi-személynév, magánhangzói mélyhangok, *k*-val kezdődik. A név fölidézésére irányuló akarásunk hatása nyilvánul meg abban, hogy a kezdőképzet figyelmes rögzítése után első-sorban olyan fölidézési tendenciák jutnak érvényre, melyek a homályos és vázlatos irányképzet kitöltésére, teljesebbé tételére alkalmasak. Ha egyéb képzetek merülnek föl, rögtön az az élményünk van, hogy nem az irányképzet vonalába esnek, nem egyeznek meg azzal, a mit keresünk. Hogy föladatunkat minél hamarább megoldjuk, a kezdőképzet egyes mozzanatait próbálgatjuk kiemelni; így a különböző associatiók útján az irányképzethez közelebb jutunk. Ha valakinek neve nem jut eszünkbe, elgondoljuk foglalkozását, lakóhelyét, a vele való megismerkedés alkalmát, állását, míg végre czélt érünk s az irányképzet homályos vázlatát concret tartalommal tudjuk kitölteni. E folyamatban nem csupán az egyes elszigetelt képzelemeknek, hanem ezek kisebb-nagyobb csoportjainak (complexumainak) egymást fölidező (reproductiós) ereje is érvényesül.¹

A belső akarati cselekvés sokkal bonyolultabb, ha nem egy képzet fölidézésére, hanem valamely tudományos, művészi vagy az élettől fölvetett gyakorlati *föladat* megoldására irányul, a melynek ránk nézve

¹ V. ö. ezeknek a complexumoknak az elszigetelt elemekkel szemben való jelentőségére nézve O. Selz: Über die Gesetze des geordneten Denkverlaufs. 1913. 89—129. 1.

nagy jelentősége van, s a melyre éppen ezért figyel-münk teljes concentratióval részegződik. Így rendkívül bonyolultak s az egyén egész lelki mivoltával össze-függők azok az akarati hatások, melyek az erkölcsi önfegyelmelésben vagy a művészi alkotásban nyilvánulnak. Jobban alávetethetők a pszichologiai elemzés-nek az olyan belső akarati cselekvések, melyek csupán gondolati föladatokat megoldását czélozzák. Ilyen természetű akarati cselekvés a tárgya azoknak az önmegfigyeléssel egybekapcsolt kísérleti vizsgálato-toknak is, melyeket *N. Ach* az akarati actusokra vonatkozóan megindított. A kísérleti személy bizonyos számú ismétlések útján megszilárdult képzetassociatiók felújulási erejével szemben a hívószóra valamely föl-adattól, mint czélképzettől, meghatározott tevékeny-séggel (pl. a szótag megfordításával, rímeléssel) akar válaszolni. A föladat értelmes anyagra is vonatkoz-hatik, pl. a hívószóval jelzett fogalomhoz egy mellé-rendelt fogalmat kell keresnünk. A föladat tehát általában van kitűzve s concret tartalmat csak akkor nyer, ha már a hívószóval jelzett fogalmat apper-cipiáltuk s vele viszonyba hoztuk. Ilyenkor az akarati actus hatásának kell tulajdonítanunk, hogy elsősorban olyan tudattartalmak jelentkeznek, melyek a föladat-nak megfelelnek s hogy a czélképzet azonnal erélye-sebben jelentkezik, mihelyt a képzetlefolvás más irányba téved. Az akarásnak azt a sajátos utóhatását, mely a lelki történésnek a célképzet (föladat) meg-valósítására irányuló lefolvásában nyilvánul, *Ach*-hal *determinatió*nak nevezzük. Sokszor a czéltudat már elhomályosodik, vagy megszűnik, de azért tovább él bennünk a megvalósítására való önkénytelen törekvés, mint *determináló tendentia*. Minél erélyesebb az el-

határozás actualis mozzanata, általában annál erősebb a determináló tendentia, mely a viszonyító képzetnek (pl. a hívószónak) átélése alkalmával a lelki történet lefolyását meghatározza. Az akarati actustól létesített determinatióban mutatkozik az egyén akaraterejének nagysága. Hogy a gondolatleflowás valóban a földadat irányában megy-e végbe, az még azoktól az *ellenállásoktól* is függ, melyek a cél megvalósításának útjában állanak. Ilyen ellenállások lehetnek bizonyos associatiókon alapuló földidézési vagy perseveratiós tendentiák. Azonfelül a földadat különböző *nehézsége* is kifejezésre jut az akarás hatásfokában: nehezebb tevékenységnél a determinatiónak kisebb hatása van. Ezt azonban részben kiegyenlíti az a tény, hogy a nehézség tudata erélyesebb akarati actust vált ki, ellenben a könnyű földadat unalmasnak tűnik föl s kevésbbé ösztönöz az akarás erősebb megfeszítésére.

16. Az akarati cselekvésnek eddig megismert mozzanatai közül az emberek egyéni természete szerint majd az egyik, majd a másik lép jobban előtérbe s e szerint az akarati cselekvésnek más és más *tipikus formája* jó létre. A mint a gondolkodásnak és az érzelemnek, akként az akaratnak is megvannak az egyénekre jellemző tipikus különbségei. Ezeket legtúzetesebben eddig *E. Meumann* vizsgálta. A következőkben főképp az ő typisálásának eredményeire támaszkodunk.¹

Nem csekély különbség figyelhető meg az egyének között elsősorban az *akarás ereje* szempontjából. Az *erélyes* (energikus) ember nagy erővel és határozottsággal viszi végbe cselekvését s győzi le a

¹ *L. E. Meumann: Intelligenz und Wille.* 1913. 289—324. 1.

cselekvésnek mind külső, mind belső (az ösztönökből, az ellentétes gondolatokból származó) akadályait. Az igazi erélyes embert az akadályok nem rettentik vissza, sőt emelik; akkor van elemében, ha nehézségekbe ütközik. Akaratának ereje azonban sokszor csak egyes cselekvésekben nyilvánul meg, úgy hogy az erélyes ember nem szükségképen állhatatos és következetes is. Bizonyos irányú cselekvések véghezvitelében, melyek érdeklik, nagy akaratertőt mutat, más cselekvéseiben gyöngé és befolyásolható. Egyesek a testi, mások a szellemi munkában rendkívül erélyesek; némelyek rendkívüli erővel tudnak szembeszállani azokkal az akadályokkal, melyeket embertársaik gördítenek cselekvésük elé, de feltűnően gyenge akaratúaknak bizonyulnak önmagukkal, ösztöneik és vágyaik belső hatalmával szemben. Az akarat erélyét egyesek az érzelmek erejéből próbálják magyarázni. Azonban az erélyes akaratí typus pusztán érzelmi rugókra vissza nem vezethető: vannak igen élénk érzelmi dispositiójú egyének, a kik akaratban gyöngék; a rajongó például lelkesedik valami eszméért, de semmit sem tesz érte.

Egy másik typusalkotó szempont az akarás *idő-viszonyaiból* meríthető. E tekintetben Meumann a *kitartó* (állhatatos) és a *könnyen ernyedő* akaratí typust állítja egymással szembe. A kitartó typusba tartozó egyén nemcsak egy-egy cselekvésében, vagy egy cselekvés-sorozat kezdetén mutat akaratí erélyt, hanem ennek viszonylag egyenletes mennyiségét tudja állandóan, sok egyes cselekvésből álló munkában, nehéz feladatok hosszantartó megvalósításában is kifejtetni. A kitartó akarat az igazi munkaakarat. Erélyes és kitartó akarat nélkül sohasem jött létre valóban nagy emberi alkotás. Az akarat állhatatosságát természe-

tesen testi föltételek is, elsősorban a fáradtság, korlátozzák. Az akaratról különösen hajlandók vagyunk képletesen, mint „energiáról“ beszélni, mert a lelki jelenségeknek ez az osztálya inkább erőfeszítő, akadálylyal küzdő, munkajellegű, mint más lelki tevékenység. Az ember szellemi és testi munkaképessége az akarat által kétségkívül a legnagyobb mértékben fokozható. Bizonyos élmények hihetetlenül emelik energiánkat, oly belső és külső cselekvésekre képesítenek, a melyekre egyébként gondolni sem mernénk. Bizonyos cél kitűzése, valamely eszmény megvalósításának vágya szellemi munkaképességünket megsokszorozítja. Az akarat mind mélyebb és mélyebb energia-reservoárokat tud megnyitni a cselekvés számára. Az akarat egyetlen sikere az embert napokra, sőt hetekre magasabb „energia-niveau“-ra tudja emelni. Az akarat rendszeres és állhatatos nevelésen alapulnak pl. Loyolai Sz. Ignác nehéz lelki gyakorlatai s az indus Yoga-rendszer, mely utóbbi a táplálkozás és alvás rendkívüli korlátozásában s a lélekzés csökkentésében áll. Főelve: az ember mindent megtehet, a mit *akar*. Egyes képzetek a munkaképességet rendkívül gyarapíthatják s az akaratnak kitartást kölcsönözhetnek, mások viszont megsemmisíthetik. Elég az egyenlőség, szabadság, igazság jelszavainak nagy történeti hatásaira utalnunk.¹

A *célkitűzés természete* is sajátos akarati típust határoz meg. Magasabb fejlődési fokon az akarás indítékaul általános elvek, életcélok, eszmények egész rendszere szolgálhat, melynek az egyes cselekvések

¹ V. ö. W. James: The Energies of Men. The Philosophical Review. 1907. 1—20. l.

különös céljai alá vannak rendelve. Ez az ú. n. elvi magaslaton álló, *czéltudatosan* cselekvő ember akarati typusa. Ellentéte az elv nélküli, mindig csak a legközvetlenebb célból külön-külön kiinduló egyes akarás és cselekvés tipikus formája. Azonban az elvből cselekvő ember sem mindig következetes s az elvtelen ember sem mindig következtelen. Az elvek ugyan a következetesség előfeltételei, de az erős veleszületett akarati dispositiók pótolhatják. Az elv nélküli ember következetes lehet, ha cselekvésében ösztöneitől és hajlamaitól vezettetni magát, viszont az elvek embere megállhat az alaptételek pusztán elméleti kialakításánál és kívánásánál a nélkül, hogy cselekvésében mindig érvényre tudná juttatni őket. A ki ösztönszerűen cselekszik, sokszor jobban eltalálja a cselekvés helyes útját, mint az, a ki sokat fontol-gondol, a cselekvés következményeit számíthatja, a célokat értékelni próbálja. Az utóbbi az életben gyakran habozónak és határozatlannak mutatkozik s több balsiker éri, mint az ösztönszerűen cselekvőt. A nő gyakran biztos tapintattal, ösztönszerűen azonnal tudja, mit kell valamely nehéz helyzetben tennie, ugyanakkor, a midőn a férfi egymással ellenkező céloknak mérlegelésével kínlódik a nélkül, hogy biztos dűlőre vinné a dolgot. Az ösztönszerűen cselekvő ember továbbá, mivel nem sok időt fordít a célok latolgatására, sokszor talpraesettebb és ügyesebb, mint az, a ki előbb az összes lehető célokkal minden áron tisztában akar lenni. Viszont az utóbbinak föltétlen előnye, hogy megakadályozhatja olyan célképzeteknek érvényesülését, melyek megvalósításának következményei veszedelmesek. Éppen ezért a czéltudatos cselekvés az emberi cselekvés magasabb és fejlettebb formája. Az

ösztönszerű cselekvést legtöbbször a gyönyör és fájdalom irányítja, ellenben a megfontolt cselekvésben az ember tapasztalatai, erkölcsi értékelése, egész intelligenciája érvényre juthat. Az utóbbi fontolgató típus nem szükségképen tétovázó, a célét lassan kitűző: van megfontoló, de azért *gyorsan* határozó akarat is. Ez a biztos és határozott cselekvés forrása. A gyorsan és erélyesen határozó és cselekvő egyén, „a tett embere“, rendesen lenézi az elvekből deducáló, apróra fontolgató típust, „az eszmék emberét“. A villámszerűen cselekvő Napoleon gyakran használta a megvetés bizonyos árnyalatával az ideologus szót: „Necker ideologus“, „Lafayette ideologus“.

Némely egyénnél egyetlen *általános elhatározás*, mintegy collectiv akarás, elégséges ahhoz, hogy a cselekvések egész lánczatát ennek értelmében vigye végbe. Meumann az akarat cselekvésnek ezt a típusát *statikusnak* nevezi. Ennek ellentéte a *dinamikus* akarás típusa: az általános, collectiv elhatározás nem elégséges, hanem a cselekvő egyénnek ugyanazt az elhatározást az összefüggő cselekvéslánczat minden egyes tagjánál meg kell újítania. A ki az utóbbi típushoz tartozik, azt mindig fenyegeti a következtelenség veszedelme, hogy az általános elhatározást szem elől téveszti. A statikus természetű akarat viszont aránylag könnyen ragaszkodik az egyes cselekvéseknél az általános elhatározáshoz. A két típus különbségének oka egyrészt a figyelem különböző szegző erejében, másrészt a célképzet különböző perseveratiós hajlandóságában kereshető. Az erős perseveratio következtében a célképzet mindig előtérbe lép. A két típus lelki szerkezetében az érzelmi életnek is jelentékeny szerepe lehet. A kinek könnyen változik

a hangulata, annál a célképzet is folytonos változásnak van alávetve („szeszélyes akarat“), viszont az érzelmi állapotok biztosabb egyensúlya a célképzetek állandóságának jelentékeny biztosítóka.

A cselekvés a többszörös gyakorlat folytán meg rövidül s automatikussá válik. Az akarat ezen *visszafejlődésének* szempontja is típusalkotó. Egyesek ugyanis túlnyomóan vagy majdnem kirekesztőleg automatikusan cselekszenek, úgyszólván semmiféle új, szokatlan, egyéni kezdeményezésen alapuló, tehát megfontolást és akarati actust kívánó cselekvést sem visznek végbe; kritikai hajlamot s kezdeményező erőt alig mutatnak („a szokás rabjai“). Ennek a típusnak az a veszedelme, hogy belső élete fejlődésre és haladásra képtelenné válik: mindig a külső ember beszél és cselekszik, a belső pedig csak hátul kullog; a szokás uralkodik egész lényén s nem az ész, ez legföljebb csak akkor mozog, a mikor már baj van és már késő. Az ilyen embereknek van a legegyszerűbb s legkiszámíthatóbb lelki szerkezetük: szinte átlátszó üvegen keresztül láthatjuk lelki gépezetüket, ennek alkatrészeit, melyekre szétszedhető: a szokásokat. Az ilyen automata-emberek nem tudnak semmi stratégiát kifejteni a szokás hatalma ellen, pedig

Kiknek e rejtett hatalom
Lassan-lassan nyakukra nőtt,
Már csak alakra emberek,
Egyébként mozgó tárgyak ők.

Sully-Prudhomme: A megszokás.

Ford. Zempléni Á.

Az ellentétes akarati típust képviseli az, a ki mindig újat akar, folyton azon töri a fejét, hogy háztartásában, ruházataiban, utazásaiban, olvasmányaiiban, hiva-

tali ügykörében valami újat próbáljon ki („*novarum rerum cupidi*“). Az ilyen ember akarati cselekvése nem válik ideomotoriussá, hanem lehetőleg teljes marad, szilárd szokások nem alakulnak ki benne. S ebben is bizonyos veszedelem rejlik. A folyton újra törő típusba tartozó ember cselekvéséből ugyanis hiányzik a szükséges állandóság; az életben éppen ezért kiszámíthatatlan, megbízhatatlan, kapkodó, nagy czélok kitartó megvalósítására eleve alkalmatlan. Tervek, elhatározások egymást kergetik fejében: a mikor az egyik megvalósításába belefog, már a másikon jár az esze.

E két typus nemcsak egyénileg, hanem collective is jelentkezik: a társadalmi lélek is majd az egyik, majd a másik typus jegyeit mutatja. *G. Tarde* különbséget tesz a szokás korszakai (*âges de coutume*) és a divat korszakai (*âges de mode*) között. Amazokban a hagyomány uralkodik, emezekben mindenütt az új után való kapkodás: *tout nouveau, tout beau*.¹

Az akaratnak mindezek az itt elemzett típusai ismét igen sokféle formát ölthetnek a szerint, hogy miképen kombinálódnak az egyén veleszületett *érzelmi dispositióival* és *intelligenciájával*. Az akarati typust lényegesen módosítja az érzelmek valamelyik alaphatóságának, a gyönyörnek vagy fájdalomnak túlnyomósága, az érzelmek erőssége és tartóssága, az ingerekre való föllépésük könnyűsége és gyorsasága. Az érzelmeknek ilyen irányú állandó dispositiói mind visszatükröződhetnek a cselekvésben. Az akarati erejének egyik jele, hogy az érzelmek unszoló erejével szembe tud szállni: a gyöngye akaratot az indulat és a hangulat szeszélye kormányozza; az erős, férfias

¹ *G. Tarde: Les Lois de l'Imitation*². 1895. 265. 1.

akaratnál az érzelmek csak kísérő akkordok, nem ők határozzák meg az élet melódiáját és rhythmusát. Az intelligentia szempontjából az akaratot vagy túlnyomóan a *képzelet*, vagy pedig túlnyomóan a *gondolkodás* határozza meg. Az akarás, mint célkitűzés, a cselekvésnek anticipálása; a képzelet ezen a ponton nyúl bele a cselekvésbe: a célra vonatkozó tényleges tapasztalatokat kiszínezi vagy éppen költöttekkel helyettesíti. A gondolkodás önálló és reproductív, analitikus és synthetikus természete is megnyilvánul a cselekvésben (v. ö. III. köt. 143. l.). Az analitikus gondolkodó nem tud nagy, átfogó *célrendszertől* vezetett cselekvéssorozatot végbeinni, hanem inkább viszonylag össze nem függő *egyes* cselekvésekre hajlandó, melyeknek külön-külön célját élesen és világosan tűzi ki, de nem sorozza be valamely általános célrendszerbe. A synthetikus vagy combináló elme ellenben jól átgondolt elvek rendszere alapján következetesen cselekszik. Az analitikus elme szélső typusa a sceptikus. A ki azonban a gondolkodásban folytonosan kétségeskedő, ugyanilyen a cselekvésben is. A ki mindig az összes ellenérveket szembeszegzi magával, az sohasem tud igazán cselekedni. A ki a célokról kevesebbet tud, az hamarább és biztosabban cselekszik. Minden nagy akaratkifejtéshez — legalább átmenetileg — a tudás körének bizonyos szűkössége, a mindent aggodalmasan legapróbbra vizsgáló s kétségeskedő értelem munkájának csökkenése szükséges. Az emberi művelődés haladása is a félig vak erők küzdelmének s nem csupán a szilárdan megokolt ismereteknek eredménye.

Az akaratnak mindezeket a típusait, a mint az élet valóságában jelentkeznek, a nagy regény- és

drámaírók hőseiben találjuk pszichológiai szempontból is a legfinomabban elemezve és jellemezve.

17. A mikor az akarat típusairól szólunk, az akarat nem actualis akarást jelent számunkra, hanem ennek mintegy megmerevedett, állandósult formáját: a velünk született vagy szerzett *akaratdispositiókat*. Ezek vizsgálata azért is fontos, mert az akaratí dispositio a leglényegesebb jegye annak a fogalomnak, melynek erkölcsi szempontból az egyén és társadalom életében legnagyobb jelentősége van: a *jellemnek*.

A jellem szót kétféle értelemben használjuk: tágabb és szűkebb értelemben. *Tágabb értelemben* a jellem az ember akaratának sajátos állandó természete, az egyén uralkodó akaratí dispositója. Ilyen értelemben a jellem fogalmában az értékelés bármely szempontja érvényesülhet: a jellem lehet erkölcsi szempontból jó vagy rossz, nemes vagy elvetemült. A psychologus, mint ilyen, az akarat tipikus vonásainak, mint tényeknek, semleges szemlélője. Pusztán anatómiai szempontból a legszebb ember sem értékesebb, mint a korcs idióta, chemiai szempontból a rosszszagú gáz nem kevésbbé értékes, mint a legkellemesebb rózsailat, a botanikus előtt egyforma értéke van a dudvának meg a virágnak s a geologus előtt a Földnek izzó állapotban és szilárd kéreggel: épp így a psychologus számára az elvetemült gonosztevőnek és az erkölcsileg derék embernek jelleme egyformán értékes. Más szóval: a psychologia, mint tisztán ténytudomány, *értékmentes* állásponton vizsgálja a lelki életet s így a jellemet is. Ettől az állásponttól eltérünk akkor, a mikor a jellem szót *szűkebb értelemben* használjuk. Ha azt mondjuk: „ennek az embernek van jelleme“,

ez azt jelenti, hogy nemes, az erkölcs szempontjából értékes jelleme van.¹

A jellemben az akaratnak *formai* és *tartalmi* tulajdonságai különböztethetők meg.

A jellem legfőbb *formai* tulajdonsága a *következetesség*, mely az akaratú actussal egyszer kitűzött célok-
nak egységes és szilárd, a külső és belső föltételektől más irányban el nem tántorítható megvalósításában nyilvánul. A következetes, önmagához hű jellemre mindig számíthatunk: előre tudjuk, hogy bizonyos körülmények között hogyan fog cselekedni. A következetes jellem ugyanis a külső és belső akadályokkal, a többi ember befolyásával s a maga saját ellenkező hajlamainak, indulatainak és ösztönös törekvéseinek hatalmával szemben ellen tud állni. Az akaratnak ezen ellenálló ereje nélkül nagyszabású sikeres emberi munka lehetetlen. Az akarat erejét éppen a külső és belső akadályok ellenállásán mérjük, melyet az akaratnak le kell győznie. Az akarat ereje inkább az egyszer elhatározott akarás hosszabb időtartamában, kitartó állhatatosságában, semmint pillanatnyi lököerejében, explosív hatásában nyilvánul meg: az akarat erejét inkább megmutatja a hosszas kitartás, semmint a hirtelen bátorság. A szenvedélyek mélyéből előtörő, bármily hatalmas akaratú tettek magukban véve még nem az akaraterő jelei. Ennek igazi ismertetőjele az akarás folytonossága és szilárd kitartása. Az igazán erős akarat hosszú időn keresztül egy célra irányul: az

¹ L. Th. *Elsenhaus*: Charakterbildung.² 1915. A. *Fouillée*: Tempérament et Caractère. 1895. F. W. *Foerster*: Schule und Charakter.¹¹ 1912. G. *Kerschstein*: Charakterbegriff und Charaktererziehung.² 1915. Th. *Ribot*: Sur les diverses formes du caractère. Revue philosophique. 34. köt. 1892. 480—500. 1.

indulatban fogant akarat csak rövid ideig ragaszkodik céljához. A dacz és önfejlőség sem az akarat erejének jele. A dacz csak negatív értelemben vett állhatatosság. mintegy passiv ellenállás azokkal a követelményekkel szemben, melyek velünk született önzésünknek nem tetszenek. Az akarat ereje pedig pozitív értelemben vett szilárdság, nem pusztán passivitas, hanem activitas. Az önfejlőség is csak látszata az akarat erejének: akarás magáért az akarásért. Különösen akkor lép föl, a mikor az egyén magát nagyon bizonytalanul érzi. Az akaratban leggyengébb emberek gyakran a legönfejlőbbek.

Az akaraterő állhatatossága legszembeszökőbben ott nyilvánul, a hol sok kis ellenállást kell sorjában legyőznünk, vagyis a *munkában*. Olyan korszakban, mint a milyen a mienk, a mikor a társadalom egész élete a munka elvén épül föl, az akarat kitartó erejének különösen nagy a jelentősége. A heroikus kor erénye a harci bátorság, az explosiv megjelenésű akarás; az ipari korszaké ellenben az állhatatosság, a kitartó és türelmes akarás. Állhatatos akaratra, a milyent a munka követel, sokkal nehezebben és lassabban lehet szert tenni, mint arra az erő kifejtésre, melyet egy pillanatnak bármily nagy ellenállása is kíván. Milyen nehéz a vadembereket munkára, állandó és rendszeres erő kifejtésre nevelni; mennyi fáradságba kerül a tanítónak, míg az iskolába fogott hatéves gyermeket önkényes figyelemre, rendszeres szellemi munkára tudja szoktatni! Az akarat állhatatossága valóban a magasabb műveltség jele s döntő tényező mindenütt, a hol az egyének vagy népek versenyében a győzelem nem az első vakmerő nekiiramodással, hanem csak hosszú küzdelemmel vívható ki. Ezért

volt a világháborúnak minden népénél legsúlyosabb értelmű jelszava: „kitartani“.

Jellemre, mint következetes és állhatatos akarati dispositióra, csakis folytonos gyakorlás, az ellenállások valóságos legyőzése útján lehet szert tenni. Cselekedni csakis cselekvés s nem a cselekvésről való elmélkedés által tanulhatunk meg; a zongorázást nem a zongorázás technikájáról szóló vaskos foliansok tanulmányozása, hanem zongoragyakorlatok által sajátíthatjuk el; hegymászókká nem turistikai művek olvasása, hanem hegymászás által leszünk: éppígy jellemre, mint szilárd akarati készségre, nem a teljes elvonultság csöndjében, hanem csak az élet forgatagában tehetünk szert, a hol valóban legyőzni való ellenállással kell folyton szembeszállanunk.

A jellem formai tulajdonságai, a következetesség és állhatatosság, esetleg az erkölcsileg rossz ember akaratának is lehetnek jellemző sajátosságai. Vannak következetes és állhatatos, konok akaratú gonosz jellemek, III. Richardok és Jagók is. A jellem szűkebb értelemben vett fogalmához tehát a formai jegyeken kívül az erkölcsileg jó akaratirány *tartalmi* jegye is hozzátartozik: az egyén akarati irányának, hogy „jellemnek“ mondhassuk, lényegében az erkölcsi törvényekkel összhangban kell állania. E szerint — szűkebb értelemben — a jellem az erkölcsi elveknek megfelelő következetes és állhatatos akarati készség. Az ilyen értékelő értelemben vett jellem nemcsak záróköve minden egyéni lelki fejlődésnek, hanem egyszersmind végső célja és eszménye. A jellem mintegy az erkölcsi élet stílusa. Mi a stílus a művészetben? Egy alapmotívum következetessége: a gót stílus pl. a csúcsívnak állhatatos és egységes alkalmazása a torony hatalmas

ívétől az utolsó legkisebb levéldíszig. A jellem is, mint az élet stílusa, bizonyos erkölcsi elveknek állhatatos és következetes megvalósítása a nagy elhatározásoktól kezdve a legkisebb jelentőségű cselekedetekben is.

Pusztán pszichológiai szempontból helyesebb és czélszerűbb, ha a jellem szót tágabb értelemben, az akaratí dispositio jelentésében használjuk, a nélkül, hogy a tények megállapításába erkölcsi értékelést vegyítsenék. A jellemnek eszerint annyiféle tipikus formája van, a hányféle a fönnebb jellemzett tipikus akaratí készség. A jellemnek ezt a fogalmát nem szabad összetévesztenünk sem a *temperamentum*, sem az *egyéniiség* fogalmával, melyekkel egyébként a legszorosabban összefügg. Életünk külső és belső föltételei gondolkodásunkat, érzelmeinket s akaratunkat bizonyos visszahatásokra ingerlik. Föl kell tennünk, hogy ezekre az értelmi, érzelmi és akaratí visszahatásokra, melyek egyénenként tipikus különbségeket mutatnak, bizonyos állandó, velünk született képességeink, formalis dispositióink, vannak. Az értelmi (gondolkodásbeli) működéseknek megfelelő állandó dispositiót értelmességnek (intelligentiának), az érzelmeknek megfelelőt temperamentumnak s az akaratnak megfelelőt jellemnek nevezzük. E háromnak sajátos egysége, mely mindenkinek lelki életét a másiktól különböztövé teszi, az *egyéniiség*. A jellem tehát ennek csak egyik mozzanata.

TIZENKILENCZEDIK FEJEZET.

Az én és az öntudat.

1. Az „én“ szó többféle jelentése. — 2. Az én sem az érzet- és képzettartalmaknak, sem az érzet- és képzetactusoknak, sem az egyidejű vagy egymásután következő élményeknek összesége, hanem valamennyi élményünk alanya. — 3. A lelki életnek én-nélküli (impersonalistikus) fölfogása. — 4. Az élményeknek az én-hez való tartozósága. — 5. Az öntudat.

1. A lelki valóságot eddigi elemzésünk először tárgytudatra (érzetekre, szemléletekre, képzetekre, gondolatokra), másodszor érzelmekre és harmadszor akaratra bontotta szét. Mindezeket egyéni lelki valósággá egy közös centrum, az *én* avatja. Minden tárgyi tartalom, érzelem és akarat egy én-hez tartozik; nincsen lelki jelenség, mely ne valamely én-nek az élménye volna. Az én-nek ez a természete látszólag a legvilágosabb és legkönnyebben fölismerhető belső tapasztalásunkból. S mégis, ha az idevágó fölfogásokat megvizsgáljuk, azt látjuk, hogy ez a látszólag legközvetlenebbül megismerhető lelki góczpont eléggé homályos talány is lehet.

Mit szoktunk jelölni az „én“ szóval a közönséges nyelvhasználatban? Először is jelöljük saját *testünket*, a mikor ezt mondjuk: én ilyen és ilyen magas vagy

nehéz vagyok. Az én szó továbbá vonatkozhatik *lelki-testi* (psychophysikai) egyéni alkatunkra vagy működésünkre, a mikor pl. ezt mondjuk: én friss vagy fáradt vagyok; virrasztok, ugrálok, futok, halászok. Végül az én valamennyi *lelki* élményünk közös alanyát is jelentheti, mely nélkül lelki jelenség nem gondolható.¹

Ennek a tiszta lelki én-nek numerikus azonossága biztosítja mind az egyidejű, mind az egymásután lefolyó lelki élményeknek, vagyis az egyéni élettörténetnek egységét; minden egyéni lelki élet csak egy külön én, mint belső centrum, körül bontakozhatik ki. Az én-ek numerikus különbözősége a valóságban jelentkező psychikumot elszigetelt, külön egyénekké osztja szét.

2. Hogy egyéni lelki életünknek én-ünk, mint alany, a szilárd magja, egységes góczpontja, belső tapasztalásunkból nyilvánvaló. Ez a belátás azonban az újabb psychológiában csak nagynehezen tudott magának utat törni. Ugyanis a mindenütt metaphysikumot gyanító positivista fölfogás túlbuzgalma az én-ek fogalmát mindenáron ki akarta kergetni a lelki valóság birodalmából, mert az én-ben látta azt a hidat, mely a substantialis lélekhez vezet. Ez az igen elterjedt irányzat azonban túllőtt a célon, mert nem tett különbséget az én-ek belső tapasztalásunkból letagadhatatlanul megállapítható ténye (leírás) és az erre emelt, a lélek substantialitására vonatkozó metaphysikai építmény (magyarázat) között. Hogy psychikai alany, vagyis én nélkül nem lehet a lelki életet leírni s róla csak megközelítően is hű képet

¹ V. ö. *James: Principles of Psychology.* 1890. 291. s. k. lk.

szerkeszteni, ezt a *horror metaphysicorum*-ban szenvedő lélekbúvárok is érezték: az én valóságát nem ismerték ugyan el, de helyette más, kevésbbé gyanus anyagból valami én-pótléket iparkodtak szerkeszteni. A kik így az én-t másvalamiből próbálják mesterségesen összeragasztani, háromféle úton szoktak járni. Vannak, a kik azt hiszik, hogy az én nem egyéb, mint *érzet- és képzettartalmak* pusztja összege; mások az én-t *érzet- és képzetactusok* összességének tartják; ismét mások az én szóval csak az egyidejű vagy egymásután következő *érzeteknek, képzeteknek, érzelmeknek és akarássoknak complexumát* jelölik.

Az első útra különösen csábította a lélekbúvárokat a lelki élet fölfogásának általános intellectualistikus szelleme. Bármily lelki tény akadt a psychologus elé, a tárgy tudat mozzanataiból, érzet- és képzettartalmakból iparkodott leszámaztatni. Annyira belemerült a tudat tárgyi tartalmaiba, hogy közben e tartalmakat néző, saját én-jéről is megfeledkezett, vagy ha elemezni próbálta, ebben sem tudott egyebet látni, mint érzet- és képzettartalmat. A virág — mondja a sensualista — gyökérből, szárból, levelekből áll; az az alany, mely a gyökeret, szarát s leveleket bírja, maga a virág, mint részekből álló egész: ugyanígy az én is, mely az érzeteket és képzeteket bírja, nem egyéb, mint ezeknek a részeknek (színeknek, hangoknak, szagoknak, ízeknek stb.) összege. „Az elemek — mondja Mach — alkotják az én-t. „Zöldet” érzek, ez annyit jelent, hogy a zöld elem más elemeknek (érzeteknek, képzeteknek) bizonyos complexumában lép föl.“¹ A sensualista szerint nem mondhatom

¹ E. Mach: Die Analyse der Empfindungen. 1903. 19. s. k. lk.

joggal: „ezek az *én* érzeteim“, hanem csak egészen semlegesen ezt jelenthetem ki: „itt érzetek vannak“. Ha „magamba“ tekintek, „magamba“ elmerülök, akkor semmi egyebet sem teszek, mint érzeteket constatálok. A Mach-féle én az érzeteknek pusztá váróterme. Azonban könnyen kimutatható, hogy az én mégis csak több, mint az érzetelemek egyszerű véletlen rendez-vous-ja.

Először is a virágnak részeihez való viszonya más, mint az én-nek az érzet- s képzettartalmakhoz való viszonya. Ha az én érzet- és képzettartalmakkal *bír*, ez nem jelent annyt, hogy az én ezekből is *áll*; az én nincsen színekből, hangokból, szagokból „összetéve“, mint a hogy a virág gyökérből, szárból és levelekből. Az érzet- és képzettartalmak az én-nel, mint alánynyal, szemben megjelenő valamik, a tudat tartalmai; a virág részei ellenben a virág számára nem az ő tárgy tudatának tartalmai. Az én-nek ez a sensualista fölfogása azért is tarthatatlan, mert az érzet- és képzettartalmak *összege* nem lehet az az alany vagy én, a melynek a tárgyról tudata van. Hogyan lehetne a színeknek, hangoknak, szagoknak *összege* az, a mi lát, hall, szagol, gondolkodik, érez és akar?

Az érzet szónak más értelme is van: nemcsak *érzettartalmat* (vöröset, meleget, keserűt) jelent, hanem *érzetactust* is, azaz e tartalmak tárgyainak észre-vevését (a szín látását, a hang hallását). Az érzet-tartalom a tudat tárgya, az érzetactus pedig a tárgy tudata. Ugyanez a különbség a képzettartalom s a képzetactus között. Sajnos, a nyelvhasználat mind a kettőt a képzet szóval jelöli. Égyesek az én-t nem az érzet- (szemlélet-) és képzettartalmakra, hanem érzet- és képzetactusokra próbálják visszavezetni.

Így a 18. század közepén *D. Hume*, a ki keresvén az én-t, önmagában csak „perceptiókat” talált: az én csak a folyton változó *képzetek kötege* (*a bundle of perceptions in a perpetual flux and movement*).¹ Önkénytelenül szembe szegződik rögtön a kérdés: ha én-ünket keressük, *ki* keres és talál valamit bennünk? Csak nem lehet a képzetek „kötege” az, a mi keres és önmagát megtalálja. A kereső és találó én-nek mégis csak különböznie kell azoktól a képzetektől (perceptióktól), melyeket önmagában talál! Ha Hume csak perceptiókat talált magában, akkor nyilvánvalóan elfeledkezett önmagáról, kereső és találó én-jéről. Minden szemlélet- és képzetactus már eleve tartalmazza és föltételezi az én-t, sőt éppen mivel a szemlélet- és képzetactusokat egy és ugyanaz az én hajtja végre, alkothatnak a szemlélet- és képzet-tartalmak is egységes egészet. Ezt maga az éleseszű Hume is észrevette, mert művének függelékében megállapítja, hogy a perceptiók kötege, vagyis az én, egységet alkot; de nem tudja fölmutatni azokat a tényezőket, melyek ezt az egységet létrehozzák. Mivel a kérdést nem tudja megoldani, nyiltan bevallja, hogy az én nem a perceptiók pusztá kötege. A psychologia történetírói Hume-nak erről az utólagos állásfoglalásáról rendszerint nem vesznek tudomást. Pedig Hume is érezte, hogy a szemléletek és képzetek egysége ugyanazon lelki valóságon belül nem egyéb, mint éppen az én-nek egysége, melyet a szem-

¹ *D. Hume*: Treatise on human nature. 1739. IV. sect. 6. A „perception”-t „képzettel” szokás fordítani, de ezen Hume sokszor nemcsak tárgyi tartalmat, hanem észrevevést, azaz szemléleti actust és képzelést, azaz képzetactust is ért.

léletek (érzetek) és képzetek már eleve föltételeznek. A ki a tárgy tudat *egységét* elismeri, mint Hume, az már az *én-t* is elismeri. Nem a szemléletek és képzetek összege vagy complexuma az, a mi észrevesz és képzel, hanem az én, mely a szemlélés és képzelés egységesítő alanya.

Ugyanezen a gondolaton törik meg az a harmadik, talán legjáratosabb fölfogás is, hogy az én az egyidejű vagy egymásután következő valamennyi élménynek: érzetnek, szemléletnek, képzetnek, érzelemnek és akarásnak *összessége*. Az érzelem és akarás is, épp úgy, mint a szemlélet és képzet, már eleve föltételez egy én-t, mely érez vagy akar (törekszik). Nem az élmények összessége éli meg az élményeket, hanem az élmények közös alanya, az én. E közös én nélkül nincsen összefüggés sem az egyidejű, sem az egymásra következő élmények között. Hogy az én-t állítólagos metaphysikai színezete miatt kikerülhessék, egyesek a következőkép okoskodnak: a lélekbúvárlatban az élmények összességének megállapításán túl nem mehetünk és a külön én-t el nem ismerhetjük, mert ezzel csak a tünetmények egy csoportját *megszemélyesítőnk* (*personifikálnók*). Ezzel szemben kérdezhetjük: mit jelent a megszemélyesítés? nemde azt, hogy valamit személynek, én-nek gondolunk? Azonban, ha nem lenne semmiféle én, hanem csupán csak az élmények összessége, hogyan juthatna az ember egyáltalán a megszemélyesítésre? Valahonnan csak kell tudnia az embernek az én-ről, különben sohasem tudna valamit megszemélyesíteni: csakis a saját én-ünk lehet a minta minden megszemélyesítés, vagyis meg-*é*nesítés számára. A ki valamely tünetmenycsoportot megszemélyesít, azt saját én-jének hasonlóságára gondolja el. A megszemélyesítés eleve föltételezi az én-t.

3. Mi az oka annak a szívós törekvésnek, mely folyton abban fáradozik, hogy az én-t a lelki elemekben föloldva, a lelki valóságból kiiktassa? A természet-tudományok *impersonalistikus fölfogásának* a lélek-búvárlatra való hatása.

A renaissance óta ugyanis a legújabb ideig a természettudományok programja úgyszólván valamennyi tudomány programja: a valóságot mechanisálni kell, azaz a dolgoknak, mint pusztá mennyiségeknek, rendszerében föloldani; a kutatás útja nem az embertől a természethez, a psychikumtól a physikumhoz vezet, hanem megfordítva. Az előző korok naiv anthropomorphismusa a természetet is az emberi psychikum hasonlóságára fogta föl, a hol csak tehette, megszemélyesítette: az újkor ellenben a psychikumot is a physikum mintájára *dologszerűnek* kezdte tekinteni, lelki atomok halmazának, melyből hiányzik minden személyiség. Evvel a lelki életet *depersonifikáló* törekvéssel karöltve jár a lelki elemeknek és viszonyaiknak számszerű megállapítására (*quantificatiójára*) való törekvés. Ez abból a meggyőződésből fakad, hogy minden, a mi a lelki életben egyénileg különböző, qualitativ valami, az számokból és törvényszerűségekből maradék nélkül levezethető. A természettudományokban fényes sikerrel járt a dolgoknak elemekre, elemi tulajdonságokra és elemi működésekre való szétbontása. Ez arra a módszertani dogmára vezetett, hogy az elemekkel s ezek elvont törvényszerűségeivel minden adva van, a mi az élő valóság nagy egységeinek és egészének megértéséhez is szükséges: a lelki elemek összege kimeríti az egész lelki valóságot.

Ezek az elvek a maguk merevségében azért hódíthattak s tehettek szert egyeduradalomra a tudomány

elméletében, mert a physikának, a szervetlen természet tudományának, kezében volt a vezetés, sőt ezen belül is a mechanika volt a vezértudomány, melynek tárgya csak a minőségileg közömbös elemeknek térbeli helyzete és helyváltozása. A mechanikában a vizsgált tárgyak mozgásai érthetők voltak az elemek törvényszerű egymásrahatásából: a világ csodálatosan egyszerűvé vált, mert csak a quantitativ oldala volt a figyelem tárgya. Alig születik meg az új mechanika, már Descartes az *egész* anyagi természetet, az előtt is, elmechanisálja, részek pusztá összegének nézi: a növényi, állati s emberi test csak látszólag alkot functionalis egységet, ezek is csak gépek, melyek maradék nélkül megmagyarázhatók az elemek vak egymásrahatásából. Ez a fölfogás az uralkodó a XIX. század végéig. Kant a tudomány legeggyetemesebb elveit a mechanika különös szempontjából formulázza meg s utána minden más tudományos ismerést vagy ennek a mechanistikus fölfogásnak kereteibe szorítottak, vagy a tudomány köréből egyenest kirekesztettek.

A természettudományoknak egyéni, személyes mozzanatot nem ismerő, impersonalistikus szelleme hatja át a psychológiát is s ingerli folyton a lélekbúvárokat az én ellen való szívós és engesztelhetetlen támadásra. Még Descartes csak a szerves világot mechanisálta el, de a valóság lelki felének személyes természetét nem bántotta: nála az *ego* még nagy szerepet játszik. Már Spinoza azt a vak, törvényszerű meghatározottságot, melyet az anyagi világ számára megállapított, mindenestül átvitte az előbbivel párhuzamos lelki életre is: valójában nincsen egyéni lelki élet, a szelleminek zárt személyes egészsze való, én-szerű individualisatiója nem igazi valóság — *omnis*

determinatio est negatio. Hume is tagadja az én-t akkor, a mikor a „képzetek kötegében“ akarja föloldani. A XVII. és XVIII. század mechanisáló szelleme uralkodik tovább a XIX. században. A psychologia most már elvszerűen is a lélekről, az én-tevékenységről való tudományból a tudattartalmaknak s ezek mechanismusának vizsgálatává alakult át, tehát a *personalis valóság tudományából az impersonalis elemek tudományává.* Az egyoldalú elemzés lelki atomokra metszette szét a lelki életet s azt hitte, hogy ezekből össze is állítható az a lelki egység, melynek valóságát már előbb az elemzés megsemmisítette. Ennek a psychológiának szemében az eleven személyes lelki élet kimerült passiv elemek jövésében-menésében, kapcsolódásában, összeolvadásában és szétválásában.

A lélekbúvárlatnak ezt a természettudományokból kölcsönzött impersonalistikus szellemét még csak fokozta a *positivismus tudományelmélete*, mely mindig csak az adotról, a találtról, a tapasztalt, az átélt tartalomra akar támaszkodni. A positivista csupa passivummal dolgozik, a mikor így szól: „Mi csak az *adott* szerint igazodunk“. — De *ki* számára adott szerint? — kérdezhetjük. „A tudomány csak a *találtnak* leírása“. — De *ki* talál? „Semmi egyéb sincs, mint különféle tartalmú élmények.“ — De *kinek* az élményei? A positivismus tételeinek csak akkor lehet értelme, ha előbb az itt melléjük szegzett kérdésekre feleletet kapunk. A positivismus azonban nem is akar e kérdésekre válaszolni. Az én-t s ennek tevékenységét eleve elutasítja, mielőtt önmegfigyelés útján kénytelen volna constataálni. Mert csakis akkor, ha előbb kiiktatja az én-t, a személyes alanyt, tudja a lelki valóságot maradék nélkül közömbös elemeknek, mint egymásra-

ható önálló dolgoknak, pusztá összegévé lefokozni. A modern lélekbúvárlatra oly végzetessé vált *passivismus*, mely csak az „adotthoz“ ragaszkodik, megelégedik arról, hogy minden passiv hatáscomplexum egy activ hatást és hatót tételez föl; hogy a tudattartalmak jövése-menése, látszólag passiv viselkedése is, utal valamire, a mi ezeket a tartalmakat fölfogja, átéli: hogy e tartalmaknak kell egy alany, egy én, mely hordozza őket. Az „adottnak“ *valaki* számára kell adottnak lennie, a „találtnak“ *valaki* számára kell találtnak lennie. Ez a valaki maga nem lehet ugyanolyan tudattartalom, mert hisz már eleve szükséges ahhoz, hogy általában tudattartalmak fölmerülhessenek.

Az atomistikus szellemű modern psychologia, miután bizonyos tudattartalmakat, mint önálló elemeket, megállapított, kénytelen volt ezek *összefüggése* iránt is érdeklődni, az elemek kapcsolatát is vizsgálat tárgyává tenni. A lelki élet ugyanis, ha különféle elemekből áll is, nyilvánvalóan valami egységet alkot. De hogyan lehetséges ez a sokszerű és mégis összefüggő egység, *unitas multiplex*? Az atomistikus psychologia érezte, hogy a lelki élet egységes összefüggését valami módon magyaráznia kell, de aggodalmasan kerülte azt a magyarázatmódot, mely az élmények összefüggését a concret én egységére vezeti vissza. E helyett elvont összefüggéseket, az elemek kapcsolódásának törvényszerűségeit állította oda, melyek az egyik élményt a másik élményhez lánczolják, az egyik lelki tüneményt a másikhoz kötik. Az „associatio“ és a „reproductio“ tipikus formái az olyan fogalmaknak, melyek az én egységét sokszor inpersonalistikus módon vannak hivatva pótolni: az associatiónál a tudattartalmakat a pusztá időbeli együttes megjelenés

kapcsolja össze egymással; a reproductio fogalma szerint pedig a tudattartalomnak már pusztá föllépése megadja azt a lehetőséget, hogy később hasonló alakban újra megjelenjék.

Jellemző azonban erre az impersonalistikus fölfogásra, mely az élményeket az én-hez való hozzátartozásuk figyelmen kívül hagyásával, mint a külső természet tünetényeit, mechanikusan peregteti le, a látszólag passiv lelki elemeknek activ erőkkkel való titkos fölruházása. A lelki tünetényeknek az impersonalistikus fölfogás értelmében, mint az önmegfigyelés adottságainak, pusztán passive kellene viselkedniök; a szóbanforgó elmélet azonban egyszerre csak mint okozó, tehát activ tényezőket, actio-centrumokat szerepelteti őket: a képzet „vonzza“ a másikat, melylyel már régebben is együttesen lépett föl; egyik képzet a másikat „gátolja“, a harmadikat „erősíti“; a szemlélet „utólag hat“, „tendentiával“ bír arra, hogy mint emlékép följúljon. Mindez mutatja, mennyire ellenkezik természetünkkel a psychikumnak passiv fölfogása. A ki a lelki élet kiindulópontjának nem akarja az én-centrumot elismerni, az magukat a tudattartalmakat teszi meg kis tevékeny dolgokká s így kerülő úton ismeri el a lelki valóságnak nem passiv, hanem activ természetét.

4. A lelki élet impersonalistikus fölfogásával szemben az elméleti szempontoktól már eleve nem befolyásolt önmegfigyelés bárkit meggyőzhet arról, hogy *valamennyi élményét mint én-jéhez tartozót éli át.* Az élmények, a mikor lefolynak, nem önállóan s elszigetelten egymásra hatva, egymást mechanikusan okozva, mint a külső természeti dolgok, lépnek föl, magukat egészen kivonva az én fönnhatósága alól,

hanem én-ünk állapotától meghatározva jelennek meg: én-em természete, hogyléte, szükségletei azok a tényezők, melyek eldöntik, hogy milyen tudattartalmaim lépnek föl, s nem pl. az, hogy régebben valamely képzetem föllépését milyen más képzet föllépése előzte meg. Hogy az egyik képzet után bizonyos másik képzet merül föl („vonzzák egymást”), annak nemcsak az a föltétele, hogy ezek együtt voltak régebben tudatomban, hanem az is, hogy mindketten régebben egy én-hez tartoztak, ugyanannak a pszichikai alanynak tárgyai voltak. Az én nem közönyös, a tudattartalmak fölmerülésébe egyáltalán soha be nem avatkozó s ezeket saját kényükre működni hagyó valami, hanem olyan centralis jelentőségű tényező, mely valamennyi élményre rányomja a maga sajátos bélyegét.

Az élményeknek az én-hez való tartozósága az oka annak, hogy az élmények egységes egészet alkotnak. Az „én” élményeim minden más emberétől különböznek, még pedig oly élesen és világosan, hogy semmi kétség sem merülhet föl solrasem arra nézve, vajjon valamely élmény a magam vagy a mások én-jéhez tartozik-e. Az én kölcsönzi az élményeknek az egységes összefüggést, de azért még sem mondhatjuk, hogy az én csak az élmények összefüggése. Mert az élmények oly módon is összefügghetnek, hogy ugyanarra a tárgyra vonatkoznak. Az ilynemű összefüggés mellett az élmények egységének megkülönböztető specifikus mozzanata még az *egy én-hez való tartozóság*. Ez nemcsak a jelen pillanatban lejátszódó élményeket egyesíti, hanem kiterjed minden már letűnt élményre is, a mennyiben emlékezünk rájuk. Az én azonosságának ezt a tudatát nem zavarja meg sem az élmények folytonosságának időbeli megszakítása, a mi pl.

alvás, ájulás alkalmával következik be, sem pedig azok a hézagok, melyeket az emlékezés lánczán a feledés szakít.

Az élményeknek az én-hez való tartozósága különböző természetű. A gondolkodás (tárgytudat) élményeinél az én mintegy háttérbe szorul s belemerül a tárgyba, ellenben az érzelmeknél és az akarati actusoknál mintegy előtérbe lép. Ha valamely műalkotás szemléletébe merülünk, én-ünk szinte elvesz a tárgyban. Ellenben, ha az ellentétes célképzetekkel való hosszas küzdelem után bizonyos akarati elhatározásra jutunk s ezt minden akadály ellenére megvalósítjuk, akkor az akarást és a cselekvést különös mértékben éljük át úgy, mint én-ünk tevékenységét és teljesítményét (v. ö. III. köt. 347. l.). Hasonlóképen az érzelm-élményekkel én-ünk más, mintegy bensőbb viszonyban van, mint a tudat tárgyi tartalmaival: ha örülök vagy szomorkodom, lelkesülök vagy bosszankodom, levert vagy izgatott vagyok, szeretek vagy gyűlölök. megvetek vagy irigykedem, én-em centralis jelentősége hasonlíthatatlanul jobban előtérbe lép, semmint ha hidegen gondolkodom.

Ezzel egyszersmind az én-ek sajátos különbségei kapcsolatosak. A míg ugyanis az én, a mennyiben az intellectualis (gondolkodási) élmények, tárgyi tudattartalmak alanya, úgyszólván valamenyi egyén számára egyforma természetűnek tekinthető, addig az én, a mennyiben az érzelmeknek és akarati actusoknak alanya, a legváltozatosabb egyéni különbségek hordozója. A mi az emberek én-jét egymástól megkülönbözteti, az nem elsősorban tárgytudatuk, hanem érzelmek s akarásuk. Az én, mint az érzelmek és akarás alanya, nemcsak egyénenkint különböző, hanem

ugyanabban az egyénben is többé-kevésbbé változó, a nélkül, hogy ez az én azonosságtudatát szükségképen érintené. Vannak azonban pathologiai esetek, az ú. n. depersonalisatio tünetei, a mikor az érzelmekben s az ezekkel szorosan összefüggő szervi érzetekben olyan erős változások mennek végbe, hogy a betegnek saját én-je idegennek tűnik föl s kétsége támad, vajjon még ugyanaz-e, a ki azelőtt volt. Ebből természetesen nem szabad, mint némely lélekbúvár, arra következtetnünk, hogy az én maga nem áll egyébből, mint érzelmekből vagy szervi érzetekből. Hogy az én-t nem lehet a szervi érzetekre visszavezetnünk, eléggé bizonyítják azok a rendellenes jelenségek, a mikor a belső érzéketlenség (anaesthesia) daczára továbbra is az én marad az élmények egy- séges alanya.

5. Kevés fogalmat cserélnek föl hibásan annyiszor, mint az én-t és az *én tudatát*, az *öntudatot*. Minden lelki valóságnak eleven góczpontja az *én*: minden gondolkodásnak (tárgytudatnak), érzelemnek és akarásnak állandó alanya. Ha ez az alany, az én („saját magam”) tudatom tárgyává lesz, az *öntudat* lelki tényével állunk szemben. Az én-t, mint élményeink alanyát tehát jól meg kell különböztetnünk az én-ről való tudástól, az én képzetétől, az öntudattól. Abból, hogy minden lelki valóságban mindig egy én, egy alany van jelen, egyáltalán nem következik, hogy minden lelki valóságban erről az én-ről való tudásnak, az öntudatnak is mindig jelen kell lennie. Az én jelen lehet, a nélkül, hogy külön ráelmélés tárgyává tennők, a nélkül, hogy tudnánk róla. Ha pl. azt mondom, hogy „Amerikát Columbus 1492-ben fedezte föl”, akkor öntudatom, vagyis én-em képzeke nincsen jelen, jól-

lehet én-em ezt a gondolatot is, mint minden más élményt, kíséri. Az én-t és az öntudatot összecserélik, a kik így okoskodnak: az én nem mindig és nem szükségképen van jelen a lelki valóságban, mert hisz a gyermek, mint a megfigyelések mutatják, én-jéről semmit sem tud; a kisgyermek képtelen én-je s a nem-én között különbséget tenni (magáról is harmadik személyben beszél), az én csak későbbi fejlődés eredménye és a lelki tüneményeknek nem eredeti föltétele. Ez az okoskodás teljesen téves. Abból ugyanis, hogy a gyermeknek nincsen tudata saját én-jéről s az én-t a nem-én-től még nem tudja megkülönböztetni, szemernyt sem következik, hogy a gyermek lelki valóságának nincsen alanya, élményei nem tartoznak egy én-hez. Már az, hogy a gyermek tud valamiről, a tárgyakat megkülönbözteti, föltételezi az alannak, az én-nek jelenlétét, ha mindjárt ezt az *én* szóval még nem jelöl is meg. A szóbanforgó okoskodás tehát valójában már fölteszi az én eredeti létét és csak az én-ről, a magamagáról való tudás eredeti létét tagadja. Csakis az utóbbi, s nem az én maga, későbbi fejlődés eredménye. Az én nem akkor keletkezik, a mikor a gyermek a nem-éntől megkülönbözteti, hanem már eleve minden megkülönböztetésnek szükségképi föltétele. Viszont az önmagáról való tudás, az öntudat nem eredeti, hanem az élet későbbi folyamán alakul ki.

Kétségkívül minden meglett embernek van önmagáról valamiféle tudása. Ha azonban azt kérdezzük, mi ennek a tudásnak tárgya, nagyon különböző és határozatlan feleletet kapunk, mert a különböző egyének különböző mozzanatokra vetik a nagyobb súlyt akkor, a mikor önmagukat elgondolják. A „maga“ ugyanis, mint az öntudat tárgya, igen különböző ter-

mészetű mozzanatok sokfélesége. Ebben a legtöbb embernél különösen jelentős szerepet játszik a *saját teste*, melyet önkéntelenül én-jéhez számít. Saját testünk lelki valóságunknak mintegy érzékileg szemlélhető képviselője. Persze egy kis gondolkodás mindenkit meggyőz arról, hogy a saját teste is csak a külső világ tárgya, mint egyéb anyagi dolog: a test csak az énnek mintegy érzékileg szemlélhető burka, de nem az én maga. Csakis az én és a test szoros psychophysikai kapcsolata kölcsönzi a testnek azt a kiváltságot, hogy gyakran én-ünkhöz számítjuk.¹

Az öntudatban, vagyis abban a bonyolult tartalom-complexumban, melyben önmagunk önmagunk előtt tudatossá válunk, nagy szerepet játszik továbbá *lefolyt lelki életünk*. Az öntudatban az én („maga“), mint az a valami tudatos, a mi a magunk élettörténetét átélte és cselekvéseinket végrehajtotta; sőt az én olyannak tűnik föl, mint a mi ezekre a cselekedetekre s teljesítményekre való *képességek*, dispositiók birtokosa. Magunkat, mint bizonyos képességek hordozóját, különösen akkor teszszük önmagunk előtt tudatossá, a mikor valami nagy föladat előtt állva, vizsgálgatjuk magunkat: megvan-e, magamban a képesség ennek föladatnak teljesítésére? Ilyenkor önmagunkat, én-ünket mintegy élettörténetünk síkjába vetítjük s hasonló régibb föladatokat végrehajtva képzeljük. Minél többet eszmél valaki önmagára, annál teljesebb és gazdagabb képe van én-jéről. A legtöbb ember öntudatának én-tárgya azonban nem ez a lelki én, hanem csak az, a mi különleg ehhez tapad: a teste, ruhái, birtoka, ősei és ezek

¹ A testünk szervi érzeteinek és az érzelmeknek az én-hez való viszonyára nézve v. ö. K. Österreich: Phänomenologie des Ich. 1910.

tettei játsszák a főszerepet abban a képben, melyet önnönmagáról alkot. Ezeknek értéke úgy tűnik föl előtte, mint saját magának értéke; ha ezeket megsértik, úgy érzi, mintha saját én-jét sértenék meg. Az egyes emberre éppen az a legjellemzőbb, vajjon öntudatában a jelzett mozzanatok közül melyik lép legjobban előtérbe, vagyis önmagáról való képének milyen a figyelmi reliefje, mi domborodik ki belőle s mi vesz el a háttérben?

Minden embernek eszerint önmagáról van valami közvetlen képe: ilyennek és ilyennek gondolja magát a valóságban. Ezzel az önmagáról való, mondhatnók: *eredeti képpel* szemben van még egy másik képe (tudata) is önmagáról, melyben magát, mint valami *tükröképben* látja. Embertársai ugyanis, képesen szólva, mindmegannyi — sokszor éppen nem sík, hanem torzító domború vagy homorú — tükrök, melyekben az ember magát különböző helyzetben és alakban tükrözve látja: embertársainak vele való viselkedése alapján önnönmagát úgy képzei el, a mint *azok előtt* látszik. A különböző emberekről önmagának különböző képét olvassa le. Megszerkeszti azt a képet, a hogyan ő embertársai lelkében él. Ezek a más embereken róla visszaverődő tükröképek sokszor rendkívüli mértékben érdeklik, sőt döntő szerepet játszanak abban, hogy önmagáról való igazi, eredeti képét hogyan alkotja meg.

Az öntudat, vagyis a ráelmélés útján önmagunkról alkotott tudattartalom nagyon változó. De bármit gondol is a különböző ember, sőt ugyanaz az ember különböző időben „önmagához“ tartozónak, az az igazi mag, melyhez minden önmagához számított tartalmat hozzácsatol, az *én*, a sajátos *psychikai alany*. Csak azt olvasztja bele az önmagáról megalkotott képbe, a mi

valami módon ehhez az én-hez tartozónak tűnik föl. Mindenkinél az igazi „önmaga“ a saját én-je, mint valamennyi élményének alanya a maga képességeivel, diszpozícióival, ösztöneivel és szokásaival. Ez az öntudat lényeges tárgya, egyszersmind az ember személyiségének igazi magva.

Az ember öntudatában önnönmagáról tud: egyszerre a tudás *alanya* is, *tárgya* is. Ez az önnönmagáról való tudás egészen sajátos tény, mely tovább valami másra vissza nem vezethető. Az öntudatban kétségkívül azonosságtudat rejlik: a tudat tárgyát a tudat alanya önmagával azonosítja. Azonban ez az azonosságtudat minden egyéb azonosság-tudattól teljesen különbözik. Ha tudatában vagyok annak, hogy ez az asztal, mely előtt ülök, azonos azzal, mely előtt tegnap ültem, akkor először mégis csak két tárgy van előttem, a tegnapi asztal és a mai asztal s csak aztán ismerem föl, hogy a két tárgy egy és ugyanaz. Ha ellenben önmagamról van tudatom, azaz magamat elgondolva én-emmel azonosítom, akkor eleinte sincs két tárgy előttem, a melyet aztán egy és ugyanazon tárgynak ismernék föl, hanem csak egy tárgy, mely kezdettől magam előtt mint én-magam tudatos. Az alanynak az a tudata van, hogy önmaga előtt önmaga jelenik meg. *Az öntudat tehát sajátos tárgytudat.* Az alany, az én, maga nem tárgytudat, hanem *bír* tárgytudattal: az öntudatban maga-maga sajátmagának tárgya.

Az öntudat szónak még csak egy különös értelmét emeljük ki, hogy a gyakori félreértésnek elejét vegyük. Az öntudat szót ugyanis a mindennapi nyelvhasználatban nemcsak annak a sajátos *tárgytudatnak* jelzésére alkalmazzuk, a mikor a tudat tárgya az én, hanem gyakran az öntudat szóval jelöljük meg az én-nek

vagy az én képességeinek *értékéről* való tudatot is. Ha valakiről azt mondjuk, hogy „erős vagy nagy öntudata van“, nemcsak azt akarjuk jelezni, hogy én-jéről valamiféle tudása van, hanem azt is, hogy önmagát különösen fontosnak és bizonyos irányban értékes képességekkel bírónak tartja. Ez az öntudat, vagyis az embernek a maga értékéről való tudata jóval bonyolultabb lelki tény, mint a saját én-jéről való puszta tudása. Ezt az öntudatot helyesebben *önérték-tudatnak* nevezhetjük s az öntudat szót csak arra a tárgy tudatra tartjuk fön, melynek az én csupán csak tárgya minden értékelés nélkül. Eszerint az önérték-tudat az öntudatnak már egy különös esete. Az ön-értéktudatban rejlő értékelés lehet negatív is: az önmaga értéktelenségének tudata (pl. a megbánásban, a lemondásban, resignatióban). Ekkor önmagunk nem helyeslésünknek, tetszésünknek, hanem helytelenítésünknek, nemtetszésünknek tárgya vagyunk.

HUSZADIK FEJEZET.

Test és lélek.

1. A testi és lelki jelenségek viszonya. — 2. Materialismus és psychoenergetismus. — 3. A lélek substantialitas-elmélete. — 4. A lélek actualitas-elmélete. — 5. A test és lélek egymásra-hatásának (a psychophysikai okságnak) elmélete. — 6. A psychophysikai okság és az energia megmaradásának elve. — 7. A psychophysikai parallelismus elmélete.

1. Lelki élet tapasztalásunkban mindig csak testi élethez kötve jelenik meg. A psychologiai vizsgálat a lelki életet elsősorban úgy törekszik leírni, a mint önmagunk előtt megjelenik; a magyarázat czéljára azonban kénytelen minduntalan figyelembe venni azokat a testi föltételeket is, melyek a lelki jelenségeket kísérik. A jelenségeknek e két különneű sora között ugyanis a kölcsönös függés viszonya állapítható meg: az egyik sor változásával a másik sor szabályszerű változása jár együtt. Majd testi tünetényeinkre következnek szabályszerűen lelki jelenségek, majd lelki életünk változásaira lépnek föl testi változások. Érzék-szerveinkre ingerek hatnak, melyek az agyvelőben változást idéznek elő s ugyanekkor szín-, hang-, szag-stb. érzeteink vannak; az alkohol vidámít és kábít, a kávé izgat, az ipekakuanha sötét hangulatot kelt, a

brómkálium csillapítja a szomorúságot, a hasis a képzelet működését rendkívül fokozza; az agyvelő vérhiánya ájulást, a lelki élet ideiglenes megszűnését vonja maga után. Viszont a lelki jelenségekkel szabályszerűen bizonyos testi változások járnak együtt: akarati actusainkat testünk mozgása követi; szégyennünkben s haragunkban elpirulunk, félelmünkben elsápadunk; arcizmaink mozgása azonnal elárulja, hogy kellemes vagy kellemetlen hírt kaptunk-e; az eperevés élénk elképzelése csalánkiütést okozhat; hypnosisban a sugalmazás a testi állapotok szinte hihetetlennek tetsző változásait idézi elő: a mediumon égési seb (hólyag) keletkezik, ha azt sugalmazzák neki, hogy a kezére helyezett pénzdarab izzó állapotban van.

De miben áll ez a kölcsönös függés? Vajjon valamely testi változás valóban *oka-e* a lelki jelenség fölmerülésének és viszont, vagy pedig a jelenségeknek ez a két különmemű sora egymás mellett pusztán *párhuzamosan* folyik-e le, a nélkül, hogy mint oktevéző egyik a másikba nyúlna? A test és a lélek összefüggésének kérdése kezdettől fogva a philosophia legvitatottabb problémája, melyben a lélekbúvárlat szempontját mindenkor ismeretelméleti, metaphysikai, sőt ethikai érdekek keresztezték: ismeretelméleti érdek, mert a külső világ ismeretét a test közvetíti s viszont a külső világra való hatásunknak is a test a végrehajtószerve; és ethikai érdek, mert a test, mint anyag, a lélek „porhüvelyé“, melyből szabadulni, föltámadni törekszik; a „szellem“ szabad világával szemben áll a „hús“ lenyűgöző erkölcstelen hatalma.

A lelki élet immanens tapasztalati leírása teljesen független a test és a lélek összefüggésére vonatkozó,

ú. n. psychophysikai állásponttól: az utóbbi az általános világfelfogás kérdése. Eddigi vizsgálataink folyamán az egyes lelki jelenségek körében, a tények empirikus völgyeiben jártunk: most ezekből általánosabb tételek speculatív csúcsaihoz próbálunk emelkedni. A lelki élet tapasztalati vizsgálatának kiegészítése-képen föltárjuk majd azokat a jelentősebb megoldási kísérleteket, melyek a *testi és lelki jelenségek viszonyának problémájára* vonatkoznak. Az egymásnak szögesen ellenmondó elméletek sokféle bizonyítéka láttára igazoltnak találjuk majd Goethe Faustjában (II) a homunculust gyártó Wagnernek szavait:

... Senki még nem értheté meg,
Hogy illik össze szépen test és lélek,
Egymáshoz kötve, mintha el se válnék
S egymást gyötörve mégis szüntelen.¹

2. A testi és lelki jelenségek viszonyának kérdése annak a másik kérdésnek függvénye, vajjon *mi* a test s *mi* a lélek? Az utóbbi problémával szemben való állásfoglalás már részben eldönti azt a kérdést is, hogy milyen viszonyban állanak a testi és lelki folyamatok egymáshoz.

A probléma története azt mutatja, hogy elménk egységre törekvő természete igen hajlandó arra, hogy a testet és lelket lényegében egyneműnek fogja föl: vagy a physikum természetét ruházza át a psychikumra (*materialismus*), vagy a psychikum tulajdonságait viszi át a physikumra (*spiritualismus*).

A *materialismus* a lelki jelenségeket az anyag

¹ ... noch niemand konnt' es fassen,
Wie Seel' und Leib so schön zusammenpassen,
So fest sich halten, als um nie zu scheiden,
Und doch den Tag sich immerfort verleiden.

tulajdonságának, vagy az anyag hatásának tartja, leg-radikálisabb formájában pedig magát a lelki életet lényege szerint anyagnak minősíti. Legelterjedtebb volt a múlt század második felében az a materialista fölfogás, mely szerint „a gondolat az anyag mozgása“ (Moleschott, Büchner). Ugyanilyen, bár más műszókészlettel dolgozó fölfogása van E. Häckelnek; szerinte a lélek „a ganglionsejtek plasmamozgásainak összege“, a tudat „a ganglionsejtek mechanikai munkája“.

Ez a lapos materialismus, mely burkolt formában sokáig kísértett, ma már a kritikai igazolásra törekvő fölfogás előtt teljesen hitelét veszttette s csak a népszerű philosophiai irodalom naiv termékeiben él tovább. Lelki tünetényeinkre való ráelmélésünk kényszerítő szembeszökősséggel mutatja, hogy élményeink sem anyagnak, sem agyvelőmozgásnak nem tekinthetők, sem pedig ezekre bármily éles elemzés útján vissza nem vezethetők. Mind az anyag, mind a mozgás fogalma *térbeliséget* föltételez. De vajjon van-e gondolatainknak, érzelmeinknek, elhatározásainknak hosszúsága, szélessége, súlya? a hang- vagy színérzet, a szeretet s az akarati actus, mint ilyen, kerek-e vagy négyszögű? jobbra van-e vagy balra a térben? mekkora a kiterjedése? lefelé vagy fölfelé mozog-e? Lelki élmény és testi mozgás között a különbség áthidalhatatlan. Hogyan hasonlíthatnók össze két élmény együttes fölmerülését a tudatban s az így létrejött új lelki jelenséget két golyó találkozásával s az ebből származó mozgással? Ha a plasmának bizonyos mozgásai „gondolatok“, akkor az anyagnak kétféle mozgást kell tulajdonítanunk: egyrészt tisztán testi, másrészt lelki mozgást. Ekkor azonban újra a test és

lélek problémájához jutottunk, csak hogy a kérdést a mozgás fogalmába toltuk át.

Különösen tetszetős a materialismusnak az a formája, mely szerint a lelki folyamatok az agyvelő-folyamatok hatásai, vagy óvatosabban kifejezve, „functiói“. Az utóbbi kifejezéssel azonban elismerést nyer a lelki jelenségeknek az anyagiaktól való sajátos különbsége, s el van ejtve a materialismus metaphysikai alapgömjája: minden létező anyag és minden történés az anyag mozgása. A materialismus a leg-egyszerűbb lelki folyamatot sem tudja megmagyarázni. Ehhez szükséges volna, hogy a lelki folyamatot anyagi folyamatok bizonyos constellatiójának adott föltételeiből szükségképiséggel levezesse. Azonban miért kell pl. az érzetnek, mint szükségképi, magától értetődő következménynek az agyvelőmolekulák bizonyos (ismeretlen) mozgásaival kapcsolatban föllépnie?

A következő gondolat is a materialismusnak mint hyphotesisnek, hasznavehetetlenségét bizonyítja. A vörös érzete vagy bizonyos magasságú hang érzete egyáltalán nem válik érthetőbbé azzal, hogy valamiféle agyvelő-tevékenységre visszavezetjük. A vakon születettel pl. a retinának, a látóidegnek s a látócentrumnak s az ezekben végbemenő folyamatoknak legtüzetesebb ismerete sem tudja megértetni, vajjon mi a szín? A lelki folyamatokat belsőleg, közvetlenül, subjective kell átélni; az átélő alany számára csakis így hozzáférhetők: külső, közvetett objectiv úton, mint az anyag, sohasem lehetnek ismerésünk tárgyai. A mélyebb ismeretelméleti kritika előtt más okból is nyilvánvaló a materialismus belső tarthatatlansága. Az anyag ugyanis nem közvetlenül, hanem ismerő természetünk közvetítésével jelenik meg előttünk: az anyagról *tudatunk*

útján szerzünk ismeretet. Az anyagról s tulajdonságairól csak annyiban van ismeretünk, a mennyiben látjuk, halljuk, tapintjuk stb. A tudat tehát, melyet a materialismus az anyagból törekszik levezetni, már az anyag előfeltétele: az anyag fogalmának megalkotásához már eleve tudat szükséges. A materialismus vaskos *petitio principii*-t követ el akkor, midőn a közvetlenül adottat a közvetve adottból iparkodik megmagyarázni. Különben is minden magyarázat az ismeretlennek ismertre való visszavezetésében áll. De megmagyarázom-e a lelki jelenségeket azzal, hogy egy lényegében ismeretlen elvre, az „anyagra“, próbálom visszavezetni? Ez nem nyilvánvalóan *obscurum per obscurius* magyarázat-e?

Ugyancsak ebbe a hibába esik az *energetikai* elméleteknek az a formája, mely az energia fogalmát kiterjeszti a lelki jelenségekre is és az ú. n. „psychikai energiát“ egyértékűnek minősíti a physikai energiával.¹ Ez a fölfogás abból indul ki, hogy lelki folyamat sohasem jó létre energiaeelhasználás nélkül. A vérnyomás, mint a kísérletek mutatják, az agyvelőhöz vezető artériákban azonnal növekedik, mihelyt szellemi munkát végzünk. Ugyancsak a lelki munka és a testi energiaeelhasználás szükségképi kapcsolatát mutatja a kimerültség ténye, vagyis a kizáróan szellemi megterhelés után beálló munkaképtelenség és viszont ennek megszüntetése táplálék, azaz chemiai energia vétele által. Ez a tény hasonló ahhoz, mikor az óra

¹ V. ö. W. Ostwald: Vorlesungen über Naturphilosophie.³ 1905. H. Spencer: First Principles. 1862. 71. §. Wm. P. Montague: Consciousness as energy. Essays Philosophical and Psychological in Honor of W. James. 1908. 103—135. l. Kornis Gyula: Psychologia és energia. Athenaeum 1910-iki évfoly.

lejár s fölhúzás útján új mozgásenergiát adunk számára, vagy a mikor a Volta-láncz kimerül s új chemiai energiával látjuk el. Az energetismus mindebből azt következteti, hogy a lelki folyamatoknál egy különös energiafaj keletkezéséről és átalakulásáról van szó, melyet *szellemi energiának* nevezhetünk el.

Azonban joggal alkalmazható-e ez a physikai kategória a lelki jelenségekre? Nem akadály-e ennek a physikai és psychikai történés eddig megállapított különbözősége? Az energia fogalma épp oly kevésbé szolgálhat a testi és lelki jelenségek közös alapfogalmául, mint az anyag fogalma.

Először is az energiafogalomból el nem tüntethető a külső, közvetett tapasztalás tárgyainak jegye, a *térbeliség*. Valamint a térhez kötött atommozgás, hasonlókép a mindig térben jelentkező energia sem azonosítható a teljesen téretlen s közvetlenül föllépő élményekkel. Hogyan alkalmazható az energia fogalma a lelki működésre, mikor itt sem *tömegről* (m), mint az energia hordozójáról, sem a *sebesség* (v) négyzetéről nem lehet szó, úgy a hogyan a physikai (külső) energiánál, melynek — az összes energiákra nézve érvényes mechanikai egyértékűség folytán — mértéke $\frac{1}{2} m v^2$?

Az energia továbbá nem a *subjectiv*, közvetlen, belső élmények közé tartozik, hanem a dolgok *objectiv* létehez, ezek viszonyát fejezi ki s ezek hatásának közös mértéke: az energia a már fogalmilag, módszeresen földolgozott, külső világ tényezője, nem pedig közvetlen valóságunké. Hogyan alakulhatna át az objectiv, külső energia subjectiv, belső élménynyé? Hogyan volna ebben az esetben megállapítható a lelki jelenségek physikai aequivalentiája? Lehet-e valaha

remény arra, hogy az érzelmek, gondolati és akarati actusok egységes összefüggéséből egyet-egyet elszigeteljünk s ugyanakkor az agyenergetikai oklángolatból a megfelelő folyamatot kiszakítsuk, hogy a kettő egyértékűségét megállapíthassuk? Hogyan mérhetünk meg az agymolekulák chemiai energiájának, másrészt a megfelelő lelki energiának, mint közvetlenül, belső tapasztalásban adott, subjectív élménynek mennyiségi értékét? *Mi lehetne a közös nevezőjük és mértékük?* Az egész elmélet Ostwald egyetemesítő hajlamának szójátéka. Maga bevallja, hogy semmi kilátás sem nyílik egy *experimentum crucis* sikerére, mert az agyvelő minden elszigetelt kezelésénél valamennyi lelki tevékenység előzetes megszüntetéséről kellene gondoskodnunk, azaz minden jelenlevő szellemi energiának előbb a közönséges energiaformákba kellene átmennie, hogy az agymolekulák tisztán physikai energiái mérhetőek legyenek.

Ha energetikus folyamatról szólunk, ezt egyszerűsmind mérhető mennyiségnek is tartjuk. De a psychikum, mint ilyen, *nem mérhető mennyiség*; tétlen, nincsen sem nyomása, sem tömege, sem mozgása, sem sebessége. A physikai energiáknak megvan a maguk egynemű, közös egysége. Hogyan lehetne azonban ilyen egységet föllállítani a lelki jelenségek számára, melyek leggazdagabb, árnyalatokban kimeríthetetlen sokféleséget mutatnak? A lelki élet qualitativ különbségei, az érzelmek, gondolati és akarati actusok rengeteg árnyalatai) hogyan volnának quantifikálhatók? A physikai világ energiaátalakulásainak megvan a maguk mérhető, objective ellenőrizhető törvényszerűsége. De mikép volnának alávethek a lelki világnak egyéniség és társadalom szerint mérhetetlenül sokféleképen alakuló,

szándéktól, czéltől, eszményektől irányított folyamatai és actusai exact energiatörvényeknek? A lelki történés nem fogható fel energetikus történésnek; vagy ha a lelket egyik energiafajnak fognók is föl, semmiféle tudományos hasznunk sem volna belőle. Egyébként is, ha már eleve lehetetlen a „psychikai energia” számára mértékegységet szerkeszteni, hogyan állapíthatnánk meg a physikai (objectiv) és a psychikai (subjectiv) energia számára közös mértéket, hogyan hozhatnók őket közös nevezőre?

Ezeket a nehézségeket a psychoenergetizmus úgy törekszik megkerülni, hogy a „szellemi energiát” az degrendszerben működő sajátos energiaformával, az „idegenergiával” azonosítja. Minthogy az idegvezetékek átmetszése a tudatjelenségek megszűnését vonja maga után, Ostwaldnak ez elég ok arra, hogy a közvetlenül jelentkező lelki jelenségeket az idegenergia tulajdonságának minősítse. Eszerint az agyvelő idegenergiájának épp oly lényeges ismertetőjegye a tudat, mint a mechanikai energiának térbeli, a mozgásenergiának időbeli tulajdonsága. Ostwald a tudatosság merész levezetésében nem áttal Kantra hivatkozni. Pedig éppen Kant egyik legfőbb érdeme annak kimutatása, hogy a tudat előfeltétele minden lehető ismerésünknek, melyet a valóságról alkotunk, s éppen ezért a tudat keletkezése sohasem lehet ismerésünk tárgya. Minthogy az ismereti tárgy mindig tudattartalom, ezért meg kell felelnie a tudat természetének, ha már ismerésünk tárgyát alkotja. Ostwald e gondolat hasonlóságára így szól: A külső világról való összes ismereteink subjectivek annyiban, a mennyiben csak olyasmit foghatunk fel, a mi tudatunk természetének megfelel. Hogy minden külső történés energiafolyamatnak tűn-

hetik fel, ez csak úgy érthető, hogy tudatfolyamataink *maguk* is energia-természetűek és ezt a tulajdonságukat minden külső tapasztalatra rányomják. Eszerint a tudatnak, mert a külső tüneteményeket energetikusaknak fogja fel, magának is energiának kell lennie, csakis így lehetséges ismerés, összhang a tudat és valóság közt.

Ugyanílyen okoskodással azonban azt mondhatja a materialista, hogy mivel az ő tudata a világ tüneteményeit anyagnak fogja fel, a tudatnak is anyagnak kell lennie. Mikor a psychoenergetismus a tudatot idegenenergiából vezeti le, már a tudat fogalmát előre kénytelen föltenni, mert hisz az energia fogalmát már tudattal alkotta meg. Mi egyéb a tudatnak ez a psychoenergetikája, ha nem leplezett materialismus? Vajjon elvi szempontból nem teljesen mindegy-e, akár azt mondom: az érzet atommozgás, akár: az érzet energia-átalakulás? Csak az „atom“, „anyag“ szót kell az „energiával“ fölcserélni s a dinamikai materialismus energetikai modelljét kapjuk. Az energetismus új nyelvet próbál elsajátítani, a hangsúly azonban mindjárt elárulja eredetét.

Vagy mi egyéb, ha nem pseudomaterialismus az olyan elmélet, mely szerint a psychikai energia, mint idegenenergia, physikai energiákká (hővé, villamossággá stb.) alakulhat át? mely szerint tehát megszűnik minden különbség külső és belső, közvetett és közvetlen, objectiv és subjectiv között? Ostwald eljárása hasonlít annak az elmés philosophusnak törekvéséhez, a ki azt hitte, hogy az anyagot csak mindig finomabbnak és finomabbnak kell gondolnia: végre is szellemnek kell előbukkannia belőle. Ostwald az energiát tartja ilyen átfinomulónak: a psychikum is csak

egy faja az energiának. De ha ez így van, akkor jogos a reményünk, hogy a psychoenergetika haladásával pl. egy művészi vagy tudományos munka megalkotása közben kifejtett szellemi energia lóerőkben is kifejezhető lesz. Ostwald sajátos strucczlogikával támadja a materializmust. „Ha — úgymond — az emberben agyvelejének anyagával tapasztalatszerűen szellem van egybekötve, érthetetlen, miért nincsen *minden* anyaggal szellem egybekapcsolva?” Viszont tőle kérdezhetjük: ha a lelki jelenségek az agyvelő „idegenergiájához” vannak kötve, miért nem *minden* energiával kapcsolatosak? Hisz az energiák átalakulnak egymásba! A psychoenergetismus azt hiszi magáról, hogy pusztá tényekre támaszkodó positiv tudományt művel („hypothesist nem állítottam fel s nem is használtam” — mondja Ostwald), pedig ő is fogalomköltészetet űz. Csakhogy ez a költészet nem az anyagatomoknak szürke, hanem az energiáknak tarka nyelvéen van írva.

3. Ha már a psychikumnak a physikumtól való teljes különmeműségét, egyiknek a másikra való visszavezethetlenségét biztosítva gondoljuk, az a további kérdés merül föl, vajjon a lélek lényege az egyes lelki folyamatoknak alapjául szolgáló substantia-e, mint a hagyományos felfogás gondolja, vagy pedig a lélek nem egyéb, mint magának a lelki történéseknek valósága, a lelki folyamatok összessége, úgy, a mint közvetlenül, actualisan átéljük? Így áll egymással szemben a lélek *substantialitas*- és *actualitas*-elmélete. Az előbbi a lelkben valóságos, az egyes változó lelki jelenségektől különböző, önálló és egységes lényt ért; az utóbbi viszont a lélek lényegét a pillanatról pillanatra változó tudatösszefüggésben látja, tehát az egymással kap-

csolatos folyamatokban és actusokban, azaz magukban a szemléletekben, képzetekben, kedélymozgalmakban, gondolati actusokban, törekvésekben, nem pedig valami ezektől különböző realis substratumban. A két metaphysikai fölfogás ismeretelméleti ellentéte azonnal szembeötlő: a substantialitas-elmélet szerint a lélek oly valóság, melyre a lelki jelenségek csak utalnak (realismus), viszont az actualitas-elmélet szerint a lélek azonos maguknak a tudatjelenségeknek összességével (phaenomenalismus).

A lélek *substantialis-elmélete* a tudatjelenségek természetéből indul ki. A tudatnak változatos tartalom-folyama csakis úgy alkothat közös és egységes egészet, hogy valamennyi tartalom egy és ugyanazon *alany*nak tárgya. Minden tartalom egy róla tudó alanyhoz tartozik, még pedig mind az egyidejűen, mind a különböző időben adott tartalmak, melyeket az állandóan azonos alany, az én, egybefoglal. A nem jelenleg, hanem *régebben* fölmerült tartalmat az a tudat kíséri, hogy már egyszer az alany tudásának tárgya volt, az állandó alanyhoz, én-hez tartozott. E szerint az actualis tudatosság, mely mindig csak a jelenre van korlátozva, másrészt az összes tudattartalmaknak mindig azonos alanya, egészen különbözik egymástól. A tudatosság folyama viszonylag folytonos ugyan, de egy-egy tartalomra nézve a legrövidebb idő alatt tovatűnik és megszűnik; azonfelül a tudattalan alvás, ájulás is megszakítja. Magának az alanynak ellenben a tudatfolyam változatos sokféléjével szemben az *egység* és a *megmaradás* a tulajdonságai.

A tudatfolyamnak az okság szempontjából való fölfogása is a tudatjelenségek valami *állandó alapjára* (substratum) utal. A tudattartalmak létrejövedele bizo-

nyos okok működése útján történik, ennek a törté-
nésnek pedig valamiféle substratumon kell végbe-
mennie. A hol tevékenységről, működésről van
szó, ott kell valaminek lennie, a mi a tevékeny-
séget végrehajtja. E nélkül a lelki jelenségek kelet-
kezése a semmiből való csodás teremtdés volna.
Ez a substratum pedig nem lehet egyéb, mint a tudat-
tartalmakról tudó alany. A tudattartalmak az alanyon,
mint alapon, inhaerensek; ha el volnának tőle választva,
az alany nem tudhatná őket közvetlenül, hanem csak
közvetve.

A tudattartalmak gondolati actusainknak, mint tuda-
tos tevékenységeknek is tárgyai; így új tudattartalmak
jönnek létre (pl. tárgyak összehasonlítása útján). Tehát
az alany, melynek a benne rejlő tudattartalmakról
tudomása van, nem marad meg ennél a pusztá tudás-
nál, hanem ezt arra használja föl, hogy új tudattar-
talmakat hozzon létre, más szóval ezeknek *immanens*
okaként szerepel.

Mindebből végső eredményként következik, hogy
az agyvelőtől, mint anyagtól különböző, egységes,
megmaradó realis valaminek, a léleknek, a tudat-
folyamhoz hármass viszonya van: a tartalmakról tudó
*alany*nak, a *substratum*nak és az *immanens ok*nak
viszonya. Ez a valóság éppen a *lélek*.¹

A lélek úgy viszonylik eszerint a tudatjelenségek-
hez, mint az Aristoteles értelmében vett *lénység*
(substantia) viszonylik a *járvulékok*hoz (accidens). A lélek
magában létező (ens in se existens), míg a tudat-
jelenségek csak a lélek által s a lélekben létezhetnek

¹ L. J. Geyser: Die Seele, ihr Verhältnis zum Bewusstsein
und zum Leibe. 1914.

(ens in alio existens), a lélek a tudatjelenségek alapja és hordozója. Az az egységes és állandó valami, ami a sokféle lelki folyamat mögött megmarad, a lélek-substantia. Ez az állandóság azonban nem jelent a substantialitas-elmélet szerint sem magától valóságot (aseitas), sem örökkévalóságot. Ezek a jegyek *Descartes* óta jogtalanul tapadnak hozzá a lélek-substantia fogalmához: a lelket egyedül azért kell substantiának tartanunk, mivel a sokféle és változó tudatfolyamatok egységes és megmaradó alapja. Ezt a megmaradóságot ismét nem szabad *Herbart* lélek-reale-jának hasonlóságára változatlanságnak, holtmerevségnek minősítenünk. Helytelen volna a lelket oly változhatatlan valaminek gondolni, melynek felületén a tudathullámok tovafolynak anélkül, hogy rajta nyomot hagynának. Az ilyen felfogás a lelki élet fejlődésének tényével teljesen összeegyeztethetetlen. A lélekkel ugyanis veleszületnek természetéhez tartozó általános és egyéniségét jellemző különös dispositiók. A lélek csirában már magában rejtegeti egész élettörténetét, mely az eredeti dispositióknak fokozatos kibontakozása, másrészt az élettevékenységeknek a környezethez való alkalmazkodása közben szerzett új készségeknek kifejlődése. A lelki substantia, úgy mint a testi szervezet, melyhez kötve van, nem mereven változatlan, hanem fejlődő, készségeket fejlesztő, kölcsönhatásban álló lény.

A lelki élet substantialitas-elmélete egyébként nagyon eltérő lehet a szerint, hogy mit értünk substantián. A kik ehhez a metaphysikai felfogáshoz ma ragaszkodnak, a substantia régibb fogalmából elejtik a magátólvalóság, változhatatlanság és abszolút egységség jegyeit, mivel nyilvánvalóan ellentétben állanak a lelki jelenségek természetével. Ha tehát valaki a

lélek substantialitas-elméletét bírálja, mindig figyelembe kell vennie, vajjon az elmélet a substantiának milyen fogalmából indul ki.

Legelterjedtebb az az ellenvetés, hogy a lélek-substantia nem lehet észrevételünk tárgya. Kétségtől. Azonban az atomokat sem tudjuk észrevenni s a tudattalan lelki folyamatok sem tartoznak lehető tapasztalatunk körébe, s mégis mindkettő igen komoly és jogos föltevés tárgya. Egy másik ellenvetés elgondolhatatlannak tartja a lélek-substantia és a tudatunkban megjelenő, belsőleg tapasztalható lelki folyamatok kapcsolatát. De vajjon jobban átlátható-e a physikai substantiának és tulajdonságainak viszonya? A milyen joggal — mondják a substantia-elmélet hívei — a változó physikai jelenségek magyarázatára fölveszszük a testi substantia fogalmát, épp oly joggal fölvehetjük a lelki jelenségek végső magyarázatára a lelki substantiát is, mert a lelki jelenségek folytonos változása közepett is van valami közös, állandóan megmaradó, a mi a lelki folyamatokat, actusokat és dispositiókat egységbe foglalja össze. Mi értelme lenne a lelki dispositio fogalmának lelki substantia nélkül? Hogyan magyarázhatnók meg az állandó lelki hajlamokat és készségeket?

A substantialis lélek föltevésének is kétségtől megvan a maga nagy nehézsége és mystikuma, mely főképp a substantiának, mint valójában és eredetileg csak a *térbelileg*, közvetve adott jelenségek fölfogási kategóriájának természetéből származik. Azonban figyelembe kell vennünk, hogy itt végső metaphysikai hypothesisről s nem tapasztalati magyarázatról van szó. A lélek substantia-elmélete ellen szegzett bizonyítékok nem oly feltétlen kényszerítő logikai erejűek,

hogy ennek a föltevésnek lehetőségét már a küszöbön el kellene utasítanunk.

4. Az *actualitas-elmélet* szerint a lélek maga az actualisan átélt lelki történés, vagyis a lelki folyamatok összessége. A lélek *actualitas*, mivel először minden mozzanata csak élményszerűen van adva, másodszor a lelki jelenségek nem megmaradó realitások, hanem folyamatok. Éppen ezért a lélek nem lehet substantia. Ez a szó ugyanis a nem szemléletesen adott, hanem fogalmilag szerkesztett, változatlan substratumot jelenti. A testi világban ilyen substantiának tartjuk az anyagot. A testek csak fogalmilag ismerhetők meg, míg a lelki jelenségek közvetlen természetűek. A lélek *actualitas-elméletének* alapját Hume rakta le az énről, mint a tudatfolyamatok pusztá kapcsolatáról („képzetek kötege“) való fölfogásával, másrészt Kant a rationalis psychologia bírálataival, mely szerint a tudatban megjelenő lelki tüneményeken kívül egyéb lélek meg nem ismerhető.

Az *actualitas-elmélet* nem tekinthető a *substantialitas-elmélettel* szemben lényegében új pozitív fölfogásnak, inkább csak a *substantialitas-tannak* bírálata, mely megáll a lelki folyamatok és actusok adott, tapasztalati tényeinél s ezek *összességét* tartja a lélek lényegének. Ki kell azonban emelnünk, hogy a *substantialitas-elmélet* sem vitatja, hogy a lelki, a mennyiben tudatos, a folyásnak, történésnek természetét mutatja. A mi az *actualitas-elméletben* pozitív állítás, az mind helyet talál a *substantialitas-elméletben* is.

Elvileg az *actualitas-elmélet* eleve kirekeszt minden olyan föltevést, mely az actualisan adott lelki folyamaton kívül álló, *transcendens* mozzanatra vonatkoznék. Ettől a negatív állásponttól azonban többszörösen eltér.

Ugyanis az actualitas-elmélet is kénytelen megengedni, hogy a saját egyéni lelki életünkön kívül *másoknak* is van lelki életük. Az idegen lelki élet azonban tőlünk közvetlenül nem tapasztalható, ránk nézve *transcendens* valóság, mely sohasem lehet tudatunk közvetlen tartalma, hanem mindig csak külső jelek alapján való következtetés vagy analógiás szerkesztés tárgya marad. Így az actualitas-elmélet is kénytelen fölvenni, ha a mások megfigyelésére is támaszkodó tudományos psychológiát akar alkotni, transcendens psychikumot. Továbbá nem kerülheti ki az actualitas-elmélet a már nem actualis, a *lefolyt* lelki jelenségeknek figyelembevételét sem. Ezek fölvétele nélkül ugyanis nem volna semmiféle lelki történes, változás, időbeli összefüggés megállapítható és értelmetlenné válnék minden közvetlenül átélt élményről való beszámolás, mert a leírás alkalmával az élmény már továtünik s elveszti actualitását; lehetetlenné válnék psychologiai törvényszerűségek megállapítása, mert a megfigyelés adatait bizonyos idő alatt gyűjtjük, s a vizsgálat czéljára a multat és a jelent elvi szempontból egyértékűnek kell elismernünk. Sőt lelki folyamatokról és actusokról sem lehetne voltaképen szó, ha csupán a közvetlen jelen élménytartalmakat ismernők el psychikai természetű tényeknek. A mit előbb éltünk át, arra már csak az emlékezés alapján következtetünk, azt már csak ennek segítségével szerkesztjük újra; tehát itt is lényegében transcendens lelki valósággal állunk szemben, mely az időrend megfordíthatatlansága miatt sohasem lehet többé közvetlen tudat tárgya.

Egyébként jellemző, hogy az actualitas-elmélet legfőbb képviselője, Wundt is fölvesz oly lelki folyamatokat, melyek a közvetlen megfigyelés alól kivonják

magukat. Ilyenek pl. azok az elemi associatiók, melyek érzéki szemléleteink keletkezésénél játszanak szerepet. „Ezek létét az összetett szemléletek tulajdonságai alapján kénytelenek vagyunk fölvenni. Az ilyen folyamatok bizonyos fokig mindig hypothetikusak maradnak s arra való, hogy a tapasztalás összefüggését ellenmondás nélkül magyarázzák; maguk azonban nincsenek közvetlenül a tapasztalásban adva. „Az actualitas-elmélettel szemben tehát maga Wundt is elismeri, hogy a lelki valósághoz olyan mozzanatok is hozzátartoznak, melyeket közvetlenül nem tapasztalunk, de a melyekre a tapasztalati tartalom alapján logikai követelmények kielégítése céljából következtetünk. Tehát az actualis lelki jelenségeken kívül vannak még egyéb realis lelki folyamatok is, melyek tudatalanul folynak le. Az utóbbiak föltevése már áttöri az actualismus elvi álláspontját s kivezet a lelki folyamatok phaenomenalis köréből.

5. Eddig az volt a kérdésünk: *mi a lélek?* Most azt kérdezzük: *miképen függ össze a lélek a testtel?* Vajjon milyen viszony van a testi és lelki jelenségek között? az okságé-e vagy pedig a lefolyás pusztá párhuzamosságáé?

A legtermészetesebbnek látszó felfogás, mely majdnem az egész emberiségnek a legrégibb időktől kezdve hagyományos meggyőződése s a világvallásoknak és számos philosophiai rendszernek alaptétele, a *test és lélek egymásrahatásának* elmélete: a test hat a lélekre s a lélek a testre, vagyis okviszony áll fenn mind a test — lélek, mind a lélek — test irányában. Ha pl. fény hatol a szembe, nyomás éri a bőrt s az érzékszerv ingerülete az idegeken át az agyvelőbe jut, akkor fény-, illetőleg nyomásérzetet idéz elő: az agy-

velő *physikai* folyamata egy *psychikai* folyamatnak, az érzetnek *oka*. Viszont ha szándékosan egy tárgy után nyúlok, megmozdul karom, *mivel* akarom, azaz *mivel* agyvelőmből az idegeken át izgalom jut karom izmaiba, ez az izgalom pedig azért jó létre, mert karomat mozgatni akarom: egy *psychikai* folyamat (akarás) az agyvelő *physikai* folyamatának *oka*. Eszerint a physikum és psychikum kölcsönhatásban van egymással.

A test és lélek egymásrahatása elméletének azonban két súlyos kifogás állja útját: az egyik, hogy ellenkezik az *okság* fogalmával, a másik, hogy össze nem egyeztethető az *energia megmaradásának elvével*.

Az első kifogás a testi és lelki jelenségek *létezési módjának* minden összehasonlítást kizáró különmeműségére utal. Hogyan lehetnének *physikai* elemeknek mozgásai, melyek a térben mennek végbe (ha mindjárt az idegrendszer legfinomabb ingerületeiről van is szó), téretlen lelki folyamatoknak, érzeteknek, okai? Vagy miképpen lehetne egy akarati *actusnak* olyan merőben különböző valami a hatása, a milyen karunknak mozgása? Itt az *okság* elvének alkalmazása teljesen jogtalan és értelmetlen.

Ennek a felfogásnak abban teljesen igaza van, hogy a physikum és a psychikum egészen különmemű és összehasonlíthatatlan. De az már önkényes állítás, mintha a tagok különmeműsége az oki összefüggés fogalmával ellentétben állana. Az *okság* lényege ugyanis semmi egyéb, mint a szükségképi egymásrakövetkezés gondolata; a tagok egyneműségének vagy hasonlóságának feltétele nincsen benne az *okság* fogalmában. Mi a hasonlóság a mágnes és a vonzás, mint mozgás között? a puskapor meggyújtása s a gázok hirtelen

kiterjeszkedése, a robbanás között? Sőt az okság gondolata éppen a különbözőség föltételét rejti magában, mert két különböző tagot tételez fel, mint okot és hatást; ha ezek mindenben megegyeznének, nem lehetne szó változásról, okozásról. Egyébként a testi és lelki jelenségek teljes különneműségének akkor lenne meg a szóbanforgó döntő jelentősége, hogyha ott, ahol az oki összefüggésben álló tagok egymeműek, az okságnak egészen kielégítő magyarázatát tudnók adni. Azonban a pusztán physikai tagokból álló oksági összefüggés sem érthető. Hogy bizonyos két tünemény szabályszerűen mindig egyforma egymásutánban merül fel tapasztalatunkban, ez csak constáltható, de észből le nem vezethető; az összefüggés rationalis bizonyossága ki nem mutatható, minden szemléleti bizonyosság irrationalis. Hogy vajjon valamely folyamat egy másik folyamattal oksági kapcsolatban van-e, azt nem létezési módjuk egymeműsége vagy különmeműsége dönti el, hanem csak szabályszerű egymásrakövetkezésük tapasztalása. Ez pedig csak irrationalis ténybizonyosság. Ebből a szempontból nincsen különbség a tiszta physikai és a psychophysikai okság között. Az okság fogalma alapján tehát nem utasítható el a test és lélek egymásrahatásának elmélete.

6. A második ellenvetés, mely a psychophysikai oksággal szemben fölmerül, az *energia megmaradásának elvére* támaszkodik. Ez az elv, mint ismeretes, annyit jelent, hogy zárt physikai rendszeren belül az energia összege a rendszerben végbemenő változások daczára állandó mennyiség: minden energiamennyiség helyett, mely a rendszeren belül valamely hatás előidézésére felhasználódik, ugyanannak vagy más energiaformának egyforma értékű (aequivalens) mennyisége

lép föl. A mikor az érzékszervet inger éri, mely az idegeken át mint ingerület az agyvelőbe jut, ez a folyamat az energiának csupán tovavezetése, illetőleg átalakulása más energiaformává. A mikor azonban erre a physiologiai folyamatra érzet, azaz lelki jelenség következik be, az energia olyasvalamivé válik, a mi nem lehet az ismert energiaformáknak (mozgás-, hő-, chemiai, elektromos energiáknak) hordozója, tehát az érzet keletkezésénél physikai energia meg *veszendőbe*. Viszont ha egy akarati actusom következtében karomat megmozdítom s valamit fölemelek, a physikai világ energiája *növekedik*. Az agyvelőből ugyanis a mozgató idegeken át az izmokhoz jutó ingerület s a beálló mozgás nem egyéb, mint energiaátvitel, illetőleg energiaátalakulás. Ennek az oksornak első lánczszemét azonban az agyvelőben az akarati actus hozta létre, ettől kellett annak a physikai energiának származnia, mely az idegekben tovajutott, illetőleg átalakult. Az akarati actus azonban épp oly kevésbé lehet az ismert physikai energiaformák hordozója, mint az érzet. Az agyvelőben tehát olyan energia keletkezik, a melynek megfelelő physikai energia nem tűnt el, ennélfogva a világnak, mint zárt rendszernek energiaösszege az akarati actus folytán növekedett.

Ennek az ellenmondásnak feloldására, mely a psychophysikai egymásrahatás elmélete és az energiamegmaradás elve között látszólag fennáll, több út kínálkozik. Az első egy új energiaforma, a „psychikai energia” fogalmának bevezetése: az érzet keletkezésénél az agyvelőfolyamat chemiai energiája nem vesz el, hanem egyértékű psychikai energiává alakul át, s viszont az akarati actus nem teremti az agyvelőben új energiát, hanem csak a psychikai energia bizonyos

mennyisége alakul át az agyvelő chemiai energiájává. Így a lelki történés is az egyetemes energiatörvénynek volna alávetve. A psychoenergetismusnak ezt a teljesen jogosulatlan s még munkahypotesisnek sem beváló föltevését s a materialismussal való elvi azonosságát már megvilágítottuk.

Most a kérdés megoldásának két más útját vizsgáljuk meg tüzetesebben: a) az egyik úton azok járnak, a kik szerint a testi és lelki folyamatok egymáshatása minden energiaeltűnés és energianövekedés nélkül megy végbe; b) a másik úton azok, a kik az energiamegmaradás elvének érvényességi körét akként korlátozzák, hogy a testi és lelki folyamatok viszonya ezen a körön kívül marad.

a) Egyesek abból indulnak ki, hogy az energiaátalakulások nem csupán *mennyiségi* természetűek, nem szorítkoznak csupán a növekedésre és csökkenésre, hanem van *minőségi* energiaváltozás is, a mikor az energia potentialisból actualissá alakul át és viszont. A pusztán minőségi energiaátalakulásban a physikumon sem csökkenés, sem növekedés nem tapasztalható és ha az agyvelő ilyen változását okozza a psychikum, akkor a physikai világ energiaösszege ugyanaz marad. A lélek az agyvelőben csak minőségi energiaátalakulásokat hoz létre, tehát nem teremt energiát.¹

¹ Így J. Rehmke: Die Seele des Menschen.³ 1909, 23—30. l. M. Wentscher: Über physische u. psychische Kausalität u. das Prinzip des psychophysischen Parallelismus. 1896, 113. l. V. ö. E. Becher: Das Gesetz von der Erhaltung der Energie und die Annahme einer Wechselwirkung zwischen Leib u. Seele. Zeitschr. f. Psychol. 1907, 46. köt. 112. l. L. Busse: Geist und Körper, Seele und Leib.² 1913. Mac Dougall: Body and Mind. 1911.

De vajjon az idegsejtekben fölhalmozódott potentialis energiának kinetikaivá való átalakításához nem szükséges-e energiafölhasználás, s ha szükséges, hogyan adhatja ezt a lélek? Az energiát kiváltó folyamat mindig abban áll, hogy egy még hiányzó feltételt vagy hozzáad a kiváltandó potentialis energiához, vagy annak egy akadályát eltávolítja. Az így létrejött egész hatás azonban nem a kiváltott energiamennyiséggel lesz egyenlő, hanem enpél annyival több, a mennyi a kiváltó energiamennyiségnek megfelel. Ha az utóbbi 0-val egyenlő, akkor nincsen energiakiváltás. Ha tehát a lélek az agyvelő potentialis energiáját kiváltja, a physikai összes hatás nagyobb energiamennyiséget képvisel, mint a kiváltandó energia; mivel pedig így oly energiatöbblet keletkezik, melynek nincsen egyértékű physikai oka, a physikai universum energia-tartalma növekedik. Annak sincs értelme, ha valaki a léleknek azt a szerepet tulajdonítja, hogy az agymolekulák mozgásának *irányát* változtatja meg, mert a psychikum téretlen természetén kívül az is ellenvehető, hogy az irányváltoztatás is erőműködés, mely határozott munkaértéket képvisel.

Egy másik kísérlet a test és lélek egymásrahatásának és az energiaelvnek összeegyeztetésére az ú. n. *kettős hatás elmélete*. E szerint bizonyos idegfolyamat az agykéreg valamely területén törvényszerű föltétele bizonyos érzet keletkezésének; ez az érzet a physikai hatás *mellett* mint az idegfolyamat szükségképi következménye jön létre. A hatásnak ez az utóbbi, psychikai része nem emészt föl semmiféle physikai energiát és nem fejezhető ki a feltételekhez való viszonyában matematikai fogalmak által. Hasonlókép létrejöhet az agykéreg mozgató középpontjaiban bizonyos folya-

mat nem pusztán a physiologiai föltételek következtében, hanem bizonyos lelkiállapot (akarat, indulat) hatásaképen, a nélkül azonban, hogy ezzel a physikai energia mennyisége befolyásoltatnék. Az előbbi esetben a physikai folyamatnak volna kettős hatása: egy physikai és egy psychikai, mely utóbbi azonban nem venne physikai energiát igénybe; a második esetben a physikai folyamatnak kettős oka volna: egy physikai és egy psychikai, mely utóbbi a physikai energia mennyiségét nem befolyásolná.¹

A kettős hatás elmélete a test és a lélek között oksági viszonyt vesz fel. Ámde a hol ilyen viszony áll fenn, ott az okozó dolognak a tőle okilag befolyásolt dologra való hatásához energiát kell felhasználnia. Ha tehát egy folyamatnak egy dologra α hatása van, de *ugyanakkor* egyszermind egy másik dologra is van β hatása, akkor mind az α , mind a β hatáshoz energiát kell felhasználnia. Ha tényleg csupán α hatáshoz fogyasztja el energiáját, de β -hoz nem, s ez mégis létrejő, akkor nem érvényes az energia megmaradásának elve. Az agyvelő hatásképesége az *aequivalens* physiologiai folyamatokban kimerül: valamely physiologiai folyamatnak α az okozata, de ugyanennek a folyamatnak még létre kell hoznia β *psychikai* okozatot; energiája az α -ban az okság elvének értelmében már felhasználódott, mi jut most már β számára? Így nem állhat fenn *oksági* viszony a testi és lelki folyamatok között. Ha ezt mégis állítjuk, akkor föl kell tennünk, hogy a test a lélekre való hatásánál energiát fogyaszt, melynek nincs meg a physikai egy-

¹ Ezen az állásponton van *C. Stumpf*: *Leib und Seele*.² 1909, 18—21. l. *Fr. Erhardt*: *Die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele*. 1896, 94. l.

értékűje s megfordítva. Tehát vagy az egymásrahatást, vagy az energia megmaradásának elvét kell tagadnunk.

b) Sokkal sikerebb a psychophysikai okság védelmezőinek az az elmélete, mely az energia-elv fogalmának elemzése alapján törekszik a test és lélek egymásrahatásának s a természettudományok követelményeinek összeegyeztetésére. E szerint *teljesen külön kell választanunk az energiák egyértékűségének (aequivalentia) tapasztalati törvényét és a világ energiameennyiségének állandóságáról (constantia) szóló speculativ elvet.* Az energia-törvény az első értelemben valójában *átalakulási* (transformatiós) formula, mely szerint a felhasznált physikai energia egyenlő a keletkezett physikai energiával. Ebből azután csak *következtetjük*, hogy *ha* valahol egy magában teljesen zárt rendszer létezik, ennek energiája a benne végbement változások daczára állandó marad. Így *ha* a physikai universum magában zárt rendszer, a benne foglalt energiameennyiség állandó. Ez tehát csak *követelmény*, mely *nem* pusztán magából az energia egyértékűségének tapasztalati elvéből, hanem ebből és a további, tőle független *zárt természeti okság* föltételéből következik. Előbb tehát azt a kérdést kell eldöntenünk, vajjon zárt egész-e a természet és csak aztán mondhatjuk ki a világ energia-állandóságának elvét. Viszont a zárt természeti okság kérdésének eldöntése attól függ, hogy van-e egymásrahatás a testi és a lelki jelenségek között? Tehát nem a természeti okság zártságának gondolata dönti el az egymásrahatás kérdését, hanem éppen megfordítva: az egymásrahatás kérdésének megoldása dönti el a természeti okság zártságának problémáját. Vajjon zárt rendszer-e a physikai világ, egybeesik azzal a kérdéssel, föl kell-e vennünk a

psychikumnak a physikai sorba való behatását vagy sem, azaz lehetséges-e egymásrahatás psychikum és physikum között? *Ezt* a kérdést kell már dűlőre vinnünk, mielőtt arra a kérdésre felelhetnénk, vajjon a physikai energia összegének állandósága az energiatörvénynek következménye-e vagy sem? Vaskos *petitio principii*-t követ el az, a ki megfordítva, a zárt természeti okságot, mint az energia aequivalentia törvényének önmagától értetődő következményét már eleve föltéve, ezt bizonyításra használja föl az egymásrahatás ellen. Az energiatörvényből eszerint nem vezethető le a zárt természeti okság szükségképsége s ennél fogva az egymásrahatás lehetetlensége sem. Csakis a zárt természeti okság lehetőségének eldöntése után lehet szó a világ energiamennyiségének állandóságáról.¹

A psychophysikai okság csak addig idegenszerű, a míg azt hiszszük, hogy a physikai értelemben vett valóság *a* valóság általában, a physikai történés *a* történés, a physikai okság *az* okság, a physikai okok *az* okok és a physikai hatások *a* hatások általában. Ennek a balítéletnek elvetése után az egymásrahatás elméletében semmi idegenszerű sincsen. Ha a természetbűvár egy psychikai ok physikai hatását a *semmiből* keletkezteti vagy csodának állítja s ennek megfordítottját egy physikai folyamat *semmibe* való eltűnésének mondja, e fölfogás oka abban rejlik, hogy kezdettől fogva valóságunknak csak *egyik részét* veszi figyelembe és ezt tévesen *egésznek* tartja. Ha a valóság psychikai felét is figyelembe vesszük, eltűnik a csoda: a mi a *semmiből* látszott keletkezni, az lelki okok hatása; s a mi *semmivé* látszott válni, lelki jelenséggé lett.

¹ L. L. Busse: i. m. 451. sk. lk.

Az energiaátalakulás egyértékűségének törvénye tapasztalatunk szerint kivétel nélkül uralkodik a természetben s érvényét nem csorbítja a psychophysikai egymásrahatás sem. Minden a psychikum következtében létrejövő energia ugyanis a természet folyamába való belépésénél azonnal az energiatörvény hatalma alá kerül; minden belőle kiinduló további hatás e törvény szerint megy végbe. Ugyanígy minden psychikai jelenséget okozó s így a természeti folyamatból kilépő energia eltűnésének pillanatáig e törvénynek van alávetve. Csak akkor sértené meg ez a be- és kilépés az energiatörvényt, ha az utóbbi magában foglalná a zárt physikai oksági összefüggést s ezzel a physikai energiaösszeg állandóságának követelményét, mint szükségképi következményt. Ez pedig, mint láttuk, nem áll, mert az *energiatörvény csak egyértékű transzformációt követel* s az állandóság elve tőle független követelmény. Ha tehát azt mondjuk, hogy az energiatörvény *nem érvényes* ott, a hol psychikum physikumra hat és viszont, *nem* jelenti azt, hogy ez az eset kivétel alóla. Minden természeti törvény *föltételes ítéletben* fejezhető ki: *ha bizonyos föltételek bekövetkeznek, jön létre bizonyos okozat.* A hol a föltételek nincsenek meg, ott nem is lehet érvényes a törvény, a nélkül azonban, hogy ezzel egyetemes érvényét kétségbevonhatnók. A mint a hydrologia és aërologia törvényei nem érvényesek oly testekre nézve, melyek nem cseppfolyósak vagy légneműek, akkép az energiatörvény sem lehet érvényes ott, a hol — mint a psychophysikai kölcsönhatásnál — hiányzik a tisztán physikai oksági összefüggés föltétele, melyhez az energiatörvény kötve van. Minthogy tehát elsősorban azt a kérdést kell eldönteni, vajjon zárt rendszer-e a physikai világ s

csak ha erre a kérdésre igenlően válaszolunk, lehet az energiamennyiség állandóságát a psychophysikai oksággal szembeállítanunk, egyelőre a test és lélek kölcsönhatásának elméletét ebből a szempontból lehetséges és jogos hypothesisnek kell elismernünk.

Újabban azonban az egymásrahatás elméletét nemcsak az energiatörvény speculatív általánosítása, vagyis a világot, mint zárt rendszert föltételező *állandóság-elv* felől éri támadás, hanem magának az eredeti *transformatiós energiatörvénynek* tapasztalati tényei alapján is. Az energia-átalakulás törvénye ugyanis a legújabb időkig csak a szervetlen világ megfigyelésére támaszkodott. Végre azonban a már Lavoisier-től kezdeményezett kalorimetrikus kísérletek után *Rubnernek* sikerült bebizonyítania az energiatörvény érvényét az állati szervezetre nézve is az assimilált táplálékok kémiai és a nyugvó szervezet termelte hőenergia értékének egyformaságával. Ugyanezt az eredményt *Atwater* hosszú ideig tartó gondos vizsgálataival a nyugvó és dolgozó emberre nézve is igazolta.¹

Atwater kísérleteiben a szóbanforgó energiamennyiségek

¹ *M. Rubner*: Kraft und Stoff im Haushalte der Natur. 1909. 27. sk. lk. (Első kísérleteire nézve l. Zeitschr. f. Biologie. 1894. 73—142. l.) *Atwater*: Neue Versuche über Stoff- und Kraftwechsel im menschlichen Körper. Ergebnisse der Physiologie. 1904. 3. köt. 1. L. *E. Becher*: Gehirn u. Seele. 1911. 384. l. Rubner kutyákon végzett; átlag 15 napig tartó kísérleteiben azt találta, hogy csak 0.47%-kal kevesebb a végső állapotban megállapított melegmennyiség, mint a megemésztett táplálékok égésmelege. A fölvett táplálék energiamennyisége majdnem pontosan megfelelt a testtől képviselt meleg energiamennyiségének. Atwater 143 napot igénybevevő anyagcserekísérletei útján az emberre nézve is ugyanerre az eredményre jutott: átlag 3748, egy napra fölvett kalóriának 3745 kiadott kalória felelt meg (a különbség 0.1%). Ha a kísérleti alany *testi* munkát végzett, sokkal nagyobb volt az energiacsere, mint a szervezet nyugalmi állapotában. *Megfeszített szellemi munkánál* azonban az energiacserében semmi észrevehető különbség sem mutatkozott.

között igen csekély, átlag a 0.7%-ot meg nem haladó különbségek jelentkeztek, melyeket elkerülhetetlen megfigyelési hibáknak minősített. A psychophysikai kölcsönhatás védelmezői azonban ezeknek a minimalis eltéréseknek okát a lelki folyamatoknak és az agyvelő physiologiai folyamatainak egymásra hatásával járó energiaváltozásokban keresik, melyek nem felelnek meg a tisztán physikai energiaátalakulások aequivalentia-törvényének. Az agy súlya az egész test súlyának mintegy $\frac{1}{40} - \frac{1}{50}$ része. Az agyvelő túlnyomó része azonban csak többé-kevésbbé közvetett viszonyban áll a lelki élettel; az egész test tömegének csak igen csekély része (bizonyos agyvelőcentrumok) vannak a lelki jelenségekkel egyenes oksági kapcsolatban. Így könnyen érthető, hogy a testnek ebben a csekély részében végbemenő energiacsere az egész szervezet energiacserejének csak minimalis töredéke. Ha tehát az agykéreg bizonyos részeiben az energiacsere a kölcsönhatás következtében nem egészen felel meg az energiatörvénynek, természetes, hogy az ilyen csekély eltérések, már az egész szervezet aránylag sokkal nagyobb energiacserejére való tekintettel is, kikerülhetik a mérő physiologusok figyelmét. Továbbá Atwater kísérletei nem nyújtanak arra nézve fölvilágosítást, hogy vajjon erős lelki mozgalmak (fájdalom, harag) nem idézik-e elő az energiamennyiség viszonylag nagyobb ingadozását? Ezért a kísérletek nem tekinthetők döntő jelentőségűeknek. Az is kérdés, vajjon a psychophysikai kapcsolatoknál, vagyis a léleknek a testre való hatásánál *keletkező*, s a physikopsychikai kapcsolatoknál, vagyis a testnek a lélekre való hatásánál *eltűnő* energiák körülbelül *nem egyenlítik-e ki egymást?* Az agyenergetikai folyamatok végtelenül bonyolult, csakis egy ideális agyphysiologiából megismerhető átalakulásaira, melyek a kísérletek kezdő és végső pontja között hosszú időn át lefolynak, a jelzett kísérletek egyáltalán nem vethetnek fényt, mert az egész szervezet energiamennyiségét mérik. —

Habár azoknak a bizonyítékoknak, melyeket a testi és lelki folyamatok egymásra hatásának föltevése ellen szoktak fölsorakoztatni, nincsen logikai kényszerítő erejük, a természettudományi kutatás exact módszertani szelleme erre a föltevésre mind-

maig ösztönszerű idegenkedéssel tekint. A természettudományok fényes fejlődése ugyanis akkor indult meg, a mikor komolyan kezdték venni azt a követelményt, hogy az anyagi természet minden történését egyedül a benne rejlő okokból kell magyarázni; a természettudomány legnagyobb diadalát éppen ott ülte, a hol a physikai történet egyszerű mechanikára sikerült visszavezetnie: a hang, a fény, a meleg, a villamosság tényeit mozgásfolyamatoknak sikerült kimutatnia s ezekből magyaráznia. Természetes tehát a tudománynak az a törekvése, hogy a biztos sikernek ezen az útján akar továbbra is járni s a mechanikai magyarázat elvét ki akarja terjeszteni az élő szervezetek jelenségeinek vizsgálatára is: ezeket is, legalább elvben, physikai-chemiai törvényekre, mozgásfolyamatokra iparkodik maradék nélkül visszavezetni. Innen érthető az egymásrahatás föltevésével szemben való szívós állásfoglalás. Ha ugyanis ennek a föltevésnek érvényét elismerjük, egy egészen idegen tényező jut mint ok és hatás az agyvelő pusztán physikai történésébe s ezt a tényezőt sohasem lehet mechanikusan felfognunk és mozgásra visszavezetnünk. Így az agyvelő működése csak részben lenne érthető az anyagi természet többi részének törvényeiből; az egymásrahatás föltevése következtében a physiologia azt hiszi, hogy kénytelen volna lemondani arról az igényéről, hogy az idegrendszer működését saját, egyébként bevált módszere alapján vizsgálja és magyarázza. A physiologus természetszerűen szívesebben fordul a physikai valósághoz, a pontosan megállapított physikai-chemiai törvényekhez, semmint a tudományosan nehezen megfogható, az exact mérés számára hozzá nem férhető lelki élethez. Az utóbbira

való hivatkozás úgy tűnik fel előtte, mint a kérdésnek a titokzatos sötétbe való tolása s az igazi magyarázatról való lemondás. Ezért a mechanistikus szellemű természettudomány, a mikor a világ egyetemes képét és összefüggését megszerkeszti, a szellemet vagy teljesen figyelmen kívül hagyja, vagy pedig csak mint különös és elkésett tolakodót, nyugtalanul és kelletlenül tűri meg, mert megzavarja a matematikai-mechanikai világszemlélet különben oly tiszta és átlátszó köreit. A legtöbb természetbűvár a lelki okok és hatások fölvetését a törvényszerűség hiányának, szélső indeterminismusnak, sőt mysticismusnak tekinti. Ez a fel fogás még ma is néha oly szélsőséges formában nyilvánul, hogy a régi naiv materialistikus gondolat késői maradványának tekinthető: nincsen lélek, mivel nem bukkan rá az anatomus.

Ha a mechanikai magyarázat egyik legfontosabb és legértékesebb kutatási elvnek bizonyul is a természettudományban, ez mégsem zárközhatik el azon tény elől, hogy az ingernek és a rá következő közvetlen visszahatásnak (érzetnek) kapcsolata (most figyelmen kívül hagyva más, bonyolultabb összefüggések egész sorozatát) pusztán physikai-chemiai folyamatokból nem magyarázható. A lelki tényezők szerepének hypothesis annál kevésbbé lehet idegenszerű, mert hisz a lelki valóságot nem e kapcsolatok magyarázatára találjuk ki, mint valami *ad hoc* előrántott segédfogalmat, hanem ez a valóság a közvetlen tapasztalásban adva van; ez a föltevés nem egy ismeretlen valamit használ föl minden szükség nélkül a magyarázat céljára, hanem egy nagyon is ismert valóságot, melynek realitása legalább is nem kevésbbé bizonyos, mint a physikai valóságé. A természetbűvár a lelki tényező szerepével

azért sem tud megbarátkozni, mert nem vetheti alá exact mérésnek. Azonban számos olyan kutatási tárgy van, a mely nem quantifikálható, de azért mégsem hagyható figyelmen kívül. Elvégre is a valóság nem kérdezi, vajjon valamely történést alá tud-e vetni az ember a maga kedvelt kutatási eszközeinek? Az érzékelésünk alá nem eső természeti tárgyak és folyamatok közvetlenül nem mérhetők, hanem csak közvetve, a nekik tulajdonított hatások útján, sőt ha a föltételek rendkívül bonyolultak és kedvezőtlenek, sokszor ez a mérés is lehetetlen. Azonban mégsem jut a természetbűvár eszébe, hogy ezeket a mérhetetlen tárgyakat vagy folyamatokat a természetes oki összefüggés láncolatából egyszerűen kiiktassa s figyelmen kívül hagyja. Ki méri meg pl. az idegek ingerületeit, melyek az agykéreg pályáin átfutnak? Ha azonban ezek nem mérhetők, akkor az akarati elhatározás meg nem mérhetőségét sem lehet okul felhozni arra, hogy physikai hatását tagadjuk.¹

7. A physikai oksornak a lelki jelenségektől való áttörését egyesek úgy törekszenek elkerülni, hogy a testi és a lelki jelenségeket teljesen *párhuzamosan* lefolyóknak gondolva, mindkét jelenségsornak sajátos okságot tulajdonítanak. A *psychophysikai parallelismus* elmélete szerint csak külön physikai s külön psychikai okság van, de nincsen psychophysikai okság. A parallelismus föltevése minden egymásrahatást kizár a két jelenségsor között, s így a történés abszolút dualismusával állunk szemben. Mind a testi, mind a lelki történés magában álló külön világ, melyet csak a saját okságának köteléke tart egybe. Az érzet okát

¹ L. E. Becher: Gehirn und Seele. 1911, 364. l.

közönségesen az idegszálak folyamataiban, az ingerületekben keressük; a parallelismus elméletének értelmében az ingerületek az érzet, mint lelki folyamat, physikai okának többé nem tekinthetők. Ha a mindennapi életben karom felemelését akarati actusom hatásának tartom, a parallelismus föltevése szerint ezt helytelenül gondolom: az akarati actusnak csak psychikai hatása lehet s az érzetnek csak psychikai természetű oka. Minden lelki folyamatnak csak *megfelel* egy testi folyamat, de nem oka. A parallelismus fogalmából következik a testi és lelki folyamatok párhuzamosságának *kölcsönössége*: a mint minden lelki folyamatnak megfelel egy párhuzamos testi folyamat, akként minden testi folyamatnak megfelel egy párhuzamos lelki folyamat. A psychophysikai parallelismusnak így végső logikus következménye a *panpsychismus*. Ezt a metaphysikai következményt le is vonták a parallelismus legkiválóbb képviselői: Spinoza, Leibniz, Schelling, G. Th. Fechner.

A parallelistikus elméleteknek két főtypusa van: az egyik szerint a physikum és psychikum már eredetileg két különböző történés, a másik szerint csak egy azonos valaminek különböző szempontból való nyilvánulása. Az előbbi föltevésnek atyja *Leibniz* a testi és lelki jelenségek között eleve megállapított összhangra (*harmonia praestabilita*) vonatkozó elméletével. Mindkét jelenségsor egymástól teljesen függetlenül, csak a benne rejlő okok és hatások egymásutánja szerint folyik le. A jelenségsorok egymásutánját azonban az isteni teremtető actus már eleve úgy szabályozta, hogy ha az egyik sorban valamely folyamat bekövetkezik, a másik sorban mindig csak bizonyos párhuzamos folyamat léphet föl, még pedig mint

e második sorban bennejlő törvényszerűség hatása. Ezt a viszonyt világítja meg Leibniz híres órahasonlata: a physikai és a psychikai történés két sora akként folyik le, mint a hogy két óra működik, melyek kezdettől fogva úgy vannak szabályozva, hogy maguktól mindig pontosan együttjárnak. —

Leibniznak ez a hypothesis, melynek mélyebb értelmét csakis metaphysikájának egésze alapján értékelhetnénk, mint magyarázat voltaképen tautologia. Mert mi is a föladata? A physikum és a psychikum tapasztalatszerű összefüggésének *magyarázata*. Ezt a kérdést úgy oldja meg, hogy rámutat arra, hogy a physikum és psychikum kapcsolata kezdettől fogva *így* van szabályozva. Ezzel azonban nem tett egyebet, mint ismételte azt, a mit a tapasztalatból úgysis tudunk: a psychikum és physikum összhangban van egymással. A mit ehhez hozzátesz, t. i. az eredeti rendezés isteni actusát, az semmivel sem igazolható; annyi a magyarázó értéke, mint egykor a *horror vacui*-é.

Minden lelki jelenségnek szabályszerűen megfelel egy testi jelenség. Honnan ez az összhang? Nem természetes-e az a gondolat, hogy a psychikum és physikum azért felel meg oly csodálatosan egymásnak, mert egy *azonos alapnak* különböző szempontból való megnyilatkozásai? Ez az alapgondolata Schelling és Fechner *azonosság-elméletének*. A történés dualismusa itt a lét monismusában gyökerezik. Spinoza ugyanerre az eredményre jutott, csak hogy megfordított úton, mivel a *substantiának* s tulajdonságainak létfogalmából indult ki s eszerint alkotta meg a test és lélek viszonyára vonatkozó fölfogását, mely a jelenségek két sorának egymásrahatását kizárja. A parallelismus

modern képviselőinek kiindulópontja ellenben az *okság* fogalma, mely szerintük a testi és lelki jelenségek összefüggésére nem alkalmazható. Ezeknél már háttérbe szorul a két jelenségsor transcendens lényege, a substantia. Megelégszenek azzal, hogy a testi és lelki jelenségsor *azonosságáról* szólnak: a gondolat és a megfelelő agyvelőfolyamat egy és ugyanaz a valóság, mely azonban a szemlélet különböző álláspontján majd lelkinek, majd testinek tűnik föl. A mint a kör belülről nézve homorúnak, kívülről domborúnak látszik, vagy naprendszerünk a Napból tekintve mint kopernikusi, a Földről tekintve mint ptolemaeusi világ mutatkozik s emellett mégis csak egy és ugyanaz a világ, éppen így az is, a mi majd mint physikum, majd mint psychikum tűnik föl, a valóságban csak *egy és ugyanaz* a valami.

Ezek a hasonlatok azonban, melyek a szigorú fogalmi meghatározást volnának hivatva pótolni, félrevezetők. A bennük rejlő „azonos” valami ugyanis akkor is elgondolható, ha „két oldalától”, két szempontból való szemléletétől eltekintünk. A körvonal, mint vonal, tovább is megmarad, ha egyenessé nyújtjuk is ki. Ellenben semmit sem tudunk az azonosság-elmélet alapján arról, vajjon mi voltaképen az az „azonos” valami, a minek psychikai és physikai oldala van? Ez az elmélet *egy* elvre vezeti ugyan vissza a physikai és psychikai jelenségsort, de ez az alapelv ismeretlen: a két sor egy valaminek, a miről semmit sem tudunk, objectiv és subjectiv oldala. Úgy látszik, mintha a közös alapot objectiv és subjectiv tulajdonságaiból külön-külön ismernők; de valójában nem ismerjük mint *egységes* valamit. Nem ismerjük, csak kétféle megjelenési módját; az utóbbiakat tehát meg

nem magyarázzuk azzal, hogy egy teljesen ismeretlen alapra vezetjük vissza őket. Így a parallelismus a nagy titkot tovább tolja és csak a jelenségek dualismusa, a harmonia praestabilita modern műnyelvű kiadása marad meg belőle.¹

A parallelismus az ismeretlen harmadik bevezetésével újabb nehézséget támaszt: voltaképen megkettőzi a problémát. Ugyanis az a kérdés támad, vajjon a kétféle jelenségsor hogyan függ össze ama harmadikkal, az „azonos“ gyökérrel? Itt valóban egy hydra-problemával állunk szemben: ha az egyik kérdés fejét levágjuk, új, még nagyobb számú kérdések ütnek föl a fejüket. Ugyanis két sor parallelismusa helyett egyszerre háromé kíván magyarázatot: hogyan lehetséges az, hogy a subjective és az objective észrevett sor párhuzamosan folyik le egy ismeretlen harmadikkal? Mert nem magától értetődő, hogy valamely dolog „tulajdonságai“, „oldalai“ vagy „jelenségei“ válto-

¹ Még kevésbbé szerencsés a parallelismus elmélete látszólag találó *mathematikai hasonlatával*. Eszerint a testi és lelki folyamatok között olyan a viszony, mint a matematikában a függvény két mennyisége között: $y = f(x)$. A mint ugyanis itt az egyik mennyiség, y , változásával a másiknak, $f(x)$ -nek értéke is változik, a nélkül, hogy az első változás a másodikat létrehozná (okozná), akkép kíséri a testi, illetőleg a lelki sor minden változását a másik sor megfelelő változása, a nélkül, hogy ez a változás létrehozó oknak volna tekinthető. Nyilvánvaló azonban, hogy a matematikai függvény hasonlata a psychophysikai viszonyra nem alkalmazható, mert a hasonlat összezavarja a történeti okot (causa) és a logikai alapot (ratio). A matematikai függvénynél az egyik mennyiség változásából a másik változása az egyenlőség elve szerint *logikusan* folyik, ellenben a physikai folyamatból lelki történet (és viszont) logikusan sohasem következtethető, mivel az előbbi az utóbbit eo ipso nem foglalja magában.

zásaikban éppen párhuzamosságot mutassanak; lehetséges, hogy a változás mértékét illetőleg eltérnek egymástól. Ha ugyanazon valóság tulajdonságainak változásai között állandó párhuzamosságot tapasztalunk, akkor ennek magyarázatául *oksági összefüggést* tételezünk föl közöttük. A parallelismus elmélete azonban éppen a physikum és psychikum közötti okság tagadásán — még pedig elsősorban ezen a negatív mozzanaton — épül föl.

Ugyancsak nagy ellenmondásokba bonyolódik a parallelismus föltevése, ha a lelki jelenségeket, pl. az emlékezet tényeit, magyarázni akarja. Az emlékezet magyarázatára a parallelisták, hogy megőrizték a psychikai sor zártságát, tudattalan lelki dispositiókat vesznek föl. Az állandó lelki dispositióknak azonban valami alappal (*substratum*) kell bírniok, *a minék* a dispositiós állapotai. Hol kereshetjük ezt az állapotot? Az egymásután következő egyes tudatállapotokban bizonyára nem, mert hisz éppen ezek hagyják hátra a dispositiókat. Az agyvelő sem lehet ez az alap, mert nem lelki természetű. Így a parallelismus elmélete számára nem maradna más út, mint az agyvelőtől és tudatállapotoktól különböző léleknek fölvétele. Ettől, mint tudománytalan hypothesistól, azonban valamennyi parallelista visszariad. Hisz a párhuzamosság elméletét éppen azért szerkesztik meg, hogy elkerüljék a léleksubstantia föltevését.

A parallelismus elméletének legnagyobb mystikuma azonban akkor szökik szemünkbe, ha kérdezzük: hogyan felelhetnek meg a physikai és psychikai jelenségek pontosan egymásnak, a mikor *egészen különböző a törvényszerűségük*? Gondolataink a logikai normákat követik, akaratunkat társadalmi és erkölcsi

szabályok és czélt kitűző megfontolások irányítják, tetszésünket és nemtetszésünket aesthetikai szempontok szabályozzák. Mi köze mindennek ahhoz a mechanikai oksághoz, mely a parallelistikus föltevés szerint agyvelőfolyamatainkon uralkodik? Az agymolekulák folyamatainak kell-e úgy végbemenniök, hogy a logikai, erkölcsi és aesthetikai normáknak megfelelő lelki folyamatokhoz alkalmazkodjanak, vagy megfordítva: a lelki folyamatoknak kell-e alkalmazkodniok a testi folyamatokhoz, hogy ezekkel párhuzamosak lehessenek? De akkor hová lesz a normákhoz való tagadhatatlan igazodás s az önálló, zárt pszichikai okság? Hisz a parallelismus szerint mindkét folyamatsor külön világ, mely úgy létezik, mintha a másik nem léteznék! Bár a két jelenségsor nem befolyásolhatja egymást, mégis úgy kell viselkedniök, mintha állandóan kölcsönhatás volna közöttük. A parallelismusnak tehát még csodálatosabb *praestabilita harmonia* az előfeltétele, mint az, mely Leibniz szerint a csupa egynemű monasok között fennáll.

A parallelismus szerint psychikum és physikum egymással szemben teljesen önálló, zárt oksort alkot: psychikum csak psychikumból, physikum csak physikumból vezethető le s magyarázható. Így azonban mind a pszichikai, mind a fizikai tünetények jórésze érthetatlenné válik. Így pl. az egyszerű érzéki *szemlélet* teljesen megfoghatatlan. Ha hirtelen fényt látok, ez egyáltalán nem következik előbbi élményeim sorának összefüggéséből. De a parallelismus értelmében nem vezethetem vissza a fizikai aetherrezgésekre sem, melyek a retinát érték s melyeket mint ingerületeket a látóideg a megfelelő átalakítás után az agyvelő bizonyos középpontjaiba vezet, hanem csakis e

folyamatokkal párhuzamos psychikai folyamatokra, melyeknek okсорát külön kell megszerkesztenem. A mint így a psychikai téren a szemlélet, hasonlókép a physikai téren egészen érthetatlenné válik az *akarati cselekvés*. Itt ugyanis a parallelismus elmélete az emberi lényeket *automatákká* sűlyeszti le, melyeknek mozgásai sohasem lelki mozzanatokból: szemléletekből, érzelmekből, elhatározásokból következnek, hanem tisztán physikai okokból. Ez az automata-elmélet csak mechanikus történet ismer, mely mellett a psychikum pusztá kísérőjelenséggé (epiphaenomenon, surajouté) válik. Így a parallelismus föltevése könnyen hajlik át a materialistikus monismusba: Goethe megírta a Faustot, nem azért, mivel gondolatait, érzelmeit, egész világfelfogását a költemény szavaiban akarta kifejezni, hanem azért, mert agyvelejének mechanikus folyamataiból éppen a Faust szavaihoz szükséges írásmozgások következtek.

A következőket végiggondolt parallelismus szerint az emberiség kultúrájának egész történetét pusztán mechanikus folyamatok egymásutánjának kellene tekintenünk, mivel a lelki folyamatok sohasem nyúlhattak volna bele a természeti jelenségek szükségképi zárt okságába. A történelem ekkor elvesztené minden jelentőségét. Ha ugyanis az ember pusztán élő gép, lelkes automata lenne, akkor minden történeti esemény úgyis akkép menne végbe, mint ahogy lefolynék, ha egyáltalán nem is lenne tudat a világon. Az emberek birodalmakat alapítanának, dómokat építenének, szobrokat faragnának, keresztül-kasul fűrnék-faragnák a Földet, a csillagokat vizsgálnák s a tenger fenekét kutatnák, megvédelmeznék s százezerszáma gyilkolnák egymást — s mindezt azért, mert szervezetük physikai

folyamatlánczolata szükségképen követeli, éppúgy, mintha nem is lenne gondolat, érzelem és akarat a világon. De ki tagadhatná, hogy az emberi szellem évezredek folyamán írásban és szóban, iparban, kereskedelemben, tudományban, művészetben szüntelenül physikai, azaz külső kifejezést adott a maga lelki élményeinek, és viszont az emberi szellemnek ezek a physikai megtestesülései a többi emberek millióinak szellemét táplálták és fejlesztették? S a parallelismus elmélete komolyan el akarja hitetni velünk, hogy a physikai természetnek az emberi szellemtől való formálása s viszont az emberi szellemnek a természettől és a cultúra műveitől való alakítása csak naiv, tudománytalan látszat, mert hisz a szellem semminek sem lehet oka a természetben s a természetnek semmi befolyása sem lehet a szellemre.

A parallelismus kizárná a lelkek egymással való értelmes érintkezésének lehetőségét is. Az emberi lelkek ugyanis nem érintkezhetnek közvetlenül egymással, csupán csak physikai jeleknek: a nyelvnek, írásnak, taglejtéseknek közvetítésével. Amíg tehát a *testeket* a parallelismus értelmében közvetlen oksági összefüggés kapcsolná egybe, az egyes emberi *lelkek*, minthogy valamennyien külön-külön zárt kört alkotnának, soha semmiféle befolyást sem gyakorolhatnának egymásra, mert ez csak physikai jelek útján volna lehetséges, már pedig ezeknek a psychikumtól való megindítása mindannyiszor áttörné a physikai okságnak eleve föltett zártságát. Igen találó *L. Busse*-nak, a parallelismus legélesebb bírálójának, ú. n. *Austerlitz*-argumentuma. I. Napoleon az *austerlitz*i ütközetet vezeti. A mindennapi, a *psychophysikai egymásrahatást* föltételező fölfogás, mely egyszersmind a historikusoktól

önkéntelenül elfoglalt álláspont is, azt gondolja, hogy a csata győzelmes kimenetele a francia csapatok bátorságán és gyakorlottságán kívül főképp Napoleon lángelméjének és fölényes hadvezetésének, tehát pszichikai okoknak volt köszönhető. Az egész folyamat a testi és lelki erők folytonos egymásrahatása. A physikai folyamatok a résztvevő személyek lelkére hatnak, megfontolást és mérlegelést, gyönyört és fájdalmat, félelmet és reményt, lelkesedést és eliszonyodást, bizonyos irányú akarást idéznek elő. Ezek ismét a legkülönbébb testi működésekbe mennek át: lövés, szúrás és vágás, támadás és védekezés, menekülés és üldözés, sebesülés és halál a következményük. Egészen másképpen áll a dolog, ha a csatát a *psychophysikai parallelismus* álláspontjából tekintjük. A physikai események összefüggését, minden pszichikai befolyás kikapcsolásával, mint egy magában zárt, kizáróan physikai tagoktól közvetített sorozatot kell megértenünk. A fény sugarak, melyek a küzdő seregektől kiindulva Napoleon szemének retináját érik s ott a csata képévé egyesülnek, agyvelejében mindenekelőtt physiologiai, azaz chemiai-physikai folyamatokat keltenek, melyek ismét a nyelv és a gégefő mozgásaivá alakulnak át. Ezek megint levegőrezgéseket idéznek elő, melyek más testekben, a Napoleont környező hadseregdek testében, bonyolult agyvelőfolyamatokat váltanak ki; ezeknek ismét a legkülönbébb physikai közbeeső tagok által közvetített hatásai mint lábszárnyomás, kantármegrántás, vágatás, parancsok, vezényszavak, lövés, előnyomulás, vágás és szúrás, megsebesülés és halál, menekülés és üldözés jelentkeznek.¹

¹ L. Busse: Geist und Körper. 252. l.

Ha az *okviszony lényegét* tartjuk következetesen szemünk előtt, a psychophysikai parallelismus természetsszerűen vezet át a psychophysikai okság gondolatára. Mindenütt ugyanis, a hol olyan szabályszerűen visszatérő viszonyt találunk, mint a testi és lelki jelenségek között, kényszerítve érezzük magunkat az okság fölvételére. Érthetetlen tehát, hogy miért éppen a testi és lelki jelenségeknek kell mindig párhuzamosan egymás mellett haladniok a nélkül, hogy az egyik változásának okát ne a másiknak mindig párhuzamos változásában keressünk. Éppen az a tapasztalat, hogy bizonyos physikai folyamatnak (pl. érzéki ingernek) mindig bizonyos lelki folyamat (pl. érzet) felel meg és viszont, természetsszerűen kapcsolja a folyamatoknak ezt a két sorát oksági összefüggésbe. Hisz *minden okságnak éppen a változások állandó párhuzamossága a tapasztalati ismertetőjele és bizonyítéka*. A psychophysikai kapcsolatoknál is a párhuzamosság szükségképisége önmagától az okság szükségképiségévé válik. Hogy a természeti okság mechanikai elvekkel áll a természettudományok terén szoros kapcsolatban, abból egyáltalán nem következik, hogy a lelki történetre, vagy ennek a physikai történettel való viszonyára nézve is az okság csak mechanikai formájában volna alkalmazható.

*

Mind a psychophysikai egymásrahatás, mind pedig a psychophysikai parallelismus elméletének megvannak a maga elvi nehézségei. Ellentétük azonban a valóságban nem oly merev, mint bizonyítékaik egyoldalúságából következnek. A lelki élet vizsgálatában a szigorú parallelista sem választja szét a világot oly ridegen és mesterségesen két egymáshoz egyáltalán

nem férkőző félre, hanem önkénytelenül eleve fölteszi a kettőnek egymásra való befolyását. A kérdésnek a tapasztalati lélekkutatásra nézve egyáltalán nincsen jelentősége. Ha az egyik mozgó test a másikat eredeti irányából kitéríti, a physika nem kérdezi, mikép lehetséges, hogy egyik test a másik irányát megváltoztatja, a másakra hat, hanem a ténnyel megelégszik s ezt törekszik feldolgozni, új összefüggésbe állítani. Ugyanígy, ha egy lelki jelenséggel párhuzamosan mindig testi változás áll be, vagy megfordítva, a psychológiának nem az az első kérdése, vajjon ez miképen lehetséges, hanem az, hogy micsoda tény állapítható meg. A test és a lélek viszonyának kérdése nem lehet az empirikus kutatás döntésének tárgya. Erre vonatkozó elméleti felfogásunk végső gyökerei mindig metaphysikai alapmeggyőződéseinkből táplálkoznak, melyek a monismus és pluralismus, a materialismus és spiritualismus irányainak sokféle irracionális vonalában ágazhatnak el.



NÉVMUTATÓ.

A

Ach N. 133, 351, 353, 356,
361, 422.
Sz. Ágoston 28, 231, 246.
Alexander B. 239.
Ampère 25, 48.
Angell J. R. 77.
Arago 25.
Arany J. 243.
Aristoteles 86, 135, 201, 249,
272, 295, 341, 413.
Arps G. F. 41.
Aquinoi Sz. Tamás 28.
Atwater 482.

B

Baerwald 206.
Bally Ch. 240.
Becher E. 476, 482, 486.
Beethoven 26, 44, 47.
Benussi V. 22, 178.
Bergson H. 2, 155, 374.
Berkeley 108, 110, 111.
Biese A. 305.
Binet A. 2, 65, 77.
Boutroux E. 321.
Böhm K. 324.
Brahn M. 182.
Braun O. 379.

Brentano Fr. 93, 341.

Brunswig A. 88.

Busse L. 476, 480, 496.

Bühler K. 2, 124, 129, 131,
406.

Byron 267, 306, 314.

C, Cz

Carr H. A. 406.

Claparède E. 2, 66, 410.

Colozza G. A. 406.

Condillac 27, 87.

Consoni F. 69.

Czakó A. 317.

D

Dante 376.

Darwin Ch. 155, 214, 398.

Delacroix 321.

Descartes 25, 28, 70, 248, 443,
468.

Dosztójevszki 303, 378.

Dougall 476.

Durkheim 317.

Dürr E. 32.

E

Ebbinghaus H. 2, 57, 85, 338.

Elsenhans Th. 240, 432.

Erdmann B. 126.
 Erdmann K. O. 240.
 Erhardt Fr. 478.
 Ettlinger 414.
 Eucken R. 155, 379.

F

Fechner G. Th. 194, 247, 253,
 254, 261, 487.
 Finkey F. 368.
 Flournoy Th. 321.
 Foerster F. W. 216.
 Fouillée A. 155, 432.
 Fröbes J. 2, 77, 192, 193.

G

Galilei 136.
 Galvani 136.
 Geiger M. 12, 18, 20, 159, 162.
 Gemelli 88.
 Geyser J. 81, 467.
 Glässner G. 351.
 Goethe 5, 44, 147, 163, 166,
 191, 226, 233, 280, 305, 457.
 Groos K. 124, 212, 214, 406,
 409.
 Grünbaum A. 86.
 Gutberlet C. 380.
 Guyau 155.

H

Hall Stanley 214.
 Hamilton W. 30.
 Häckel E. 458.
 Heinrich W. 29.
 Helmholtz 25.
 Hennig R. 305.
 Herbart 27, 61, 468,
 Hobbes 27.

Homerus 30.
 Hume 109, 110, 440, 444,
 470.
 Husserl E. 92, 111.

I, J

Ibsen 26, 149.
 James W. 2, 155, 170, 207,
 317, 425, 487.
 Joël K. 380.

K

Kant 137, 153, 158, 208,
 264, 332, 391, 470.
 Kelchner M. 22.
 Keller H. 257.
 Kempis T. 419.
 Kerschensteiner G. 432.
 Kinnebrook 56.
 Klemm O. 41.
 Koffka K. 111, 259.
 Kornis Gy. 460.
 Kraepelin E. 65, 68.
 Külpe O. 2, 60, 77, 130, 263.

L

Lageborg R. 171.
 Lange C. 171, 216.
 Lehmann A. 22, 247.
 Lehmann E. 321.
 Leibniz 28, 487.
 Lenau 26.
 Leschke E. 177.
 Leuba J. H. 317.
 Lindworsky J. 103, 351.
 Lipps G. F. 380.
 Liszt Fr. 390.
 Locke 108, 110, 111, 122.
 Longfellow 231.

M

Mach E. 438.
 Madách 196.
 Marbe K. 2, 77, 80.
 Maskelyne 56.
 Mayer R. 137, 140.
 Meinong 92, 236.
 Messer A. 2, 81, 99, 111, 380.
 Meumann E. 2, 22, 66, 69, 122,
 124, 266, 359, 404, 423, 427.
 Michelangelo 25.
 Montague Wm. P. 460.
 Montaigne 25.
 Moravcsik E. E. 179.
 Mosso 65.
 Mozart 26.
 Müller G. E. 2, 351.
 Müller-Freienfels R. 129, 138,
 282, 302, 307.
 Münsterberg 2, 337.

N

Nakashima 175.
 Newton 48, 137.
 Nietzsche 25, 155, 273.
 Nógrády L. 406.

O, Ö

Offner M. 2, 65.
 Ostwald W. 460, 463.
 Österreich K. 320, 451.

P

Pascal 46, 100.
 Pauler A. 329.
 Petőfi 162, 226, 242.
 Pfänder A. 221, 225, 227, 372.
 Pfungst O. 414.
 Platon 86, 135, 308.

Poincaré H. 49.
 Posch J. 1, 29.

R

Ranschburg P. 1.
 Rehmke J. 380, 476.
 Révész G. 1.
 Ribot Th. 3, 29, 155, 206,
 236, 240, 243, 309, 432.
 Rochefoucauld 208, 218, 278, 387
 Rodin 195, 262.
 Rousseau 295, 297, 305.
 Rubner M. 482.
 Ruskin 302.
 Russel 92.
 Rux C. 351.

Q

Queyrat 406.

S

Sabatier A. 317.
 Saxinger A. 237.
 Scheler M. 290, 294, 299, 380.
 Schelling 488.
 Schopenhauer 148, 200, 279.
 Schmidt W. 317.
 Schütz R. 317.
 Schwarz H. 380.
 Selz O. 351, 421.
 Shakespeare 30, 200, 205, 238.
 Sharpe A. 321.
 Sidis B. 179.
 Siemens W. 25.
 Sigwart 78, 101.
 Simonyi Zs. 240.
 Sophokles 135.
 Spencer H. 155, 205, 341, 407, 466
 Sperber H. 240.
 Spinoza 164, 225, 228, 247,
 249, 345, 443, 488.

Starbuck E. D. 317.
Stendhal 307.
Stern W. 2, 122, 124, 211, 213,
284, 297, 411, 413.
Störring G. 103, 219.
Strong 317.
Stumpf C. 167, 478.

T

Tarde G. 429.
Sz. Terézia 321.
Tetens 153.
Thomsen 368.
Thurnwald 291.
Titchener 3, 167.

U

Urban W. M. 240.

V

Voltaire 268.
Vörösmarty 164.

W

Wagner R. 26.
Wasmann 403.
Watt 136.
Weber 177.
Wentscher E. 380.
Wentscher M. 476.
Wilde 291.
Windelband W. 380.
Wirth W. 30.
Witmer 254.
Wobbermin G. 317.
Woodworth R. S. 85.
Wundt W. 2, 28, 62, 78, 181,
257, 343, 355, 358, 400, 471.

Z

Zeising 253.
Ziegler H. E. 402.
Ziehen Th. 27, 328.
Zola 26.
Zoneff 22.

TARTALOM.

HARMADIK KÖTET.

Előszó (1. l.).

XV. A figyelem.

1. A figyelem, mint a tudattartalmak tudatossági fokának emelkedése és mint az *én* tevékenysége. 7. l. — 2. A figyelem fajtái: önkénytelen és önkényes figyelem; egyszerű minőségi és elemző figyelem. 17. l. — 3. A figyelem kísérő jelenségei. 20. l. — 4. A figyelem elmélete. 26. l. — 5. A figyelem tárgyainak köre; a figyelem megoszlása. 29. l. — 6. Elszigetelő és egyetemesítő elvonás; a figyelem, mint tárgyalakó. 36. l. — 7. A figyelem szabályszerű ingadozása (oscillációja). 39. l. — 8. A figyelem belső és külső föltételei. 41. l. — 9. Várakozás és előkészület. 53. l. — 10. Figyelem és emlékezet. 57. l. — 11. Apperceptio. 61. l. — 12. A figyelem fárasztó hatása. 63. l. — 13. A figyelem típusai. 65. l.

XVI. A gondolkodás.

1. A gondolkodás vizsgálatának szempontjai. 74. l. — 2. Az ítélet élménye. 77. l. — 3. A viszonyító actusok. 82. l. — 4. Az állítás és a tagadás actusa az ítéletben. 92. l. — 5. Az evidentia élménye. 96. l. — 6. A következtetés. 102. l. — 7. Egyes és általános képzet. 107. l. — 8. A fogalom élménye. 113. l. — 9. Viszonyfogalmak. 119. l. — 10. A fogalom fejlődése. 122. l. — 11. Gondolkodás és nyelv. 125. l. — 12. Gondolkodás és emlékezet. 129. l. — 13. A problema-tudat. 134. l. — 14. A gondolkodás típusai: elemző és összetevő, ötletes és rendszeres, utánzó és teremtő gondolkodó-typus. 142. l.

XVII. Az érzelem.

1. Az *érzelem*, mint sajátos lelki élmény. 151. l. — 2. Az érzelmek elemzésének nehézségei. 158. l. — 3. Érzelem és érzet: az érzelemérzetek Stumpf-féle elmélete; az érzelem és a szervi érzetek azonosításának James és Lange-féle elmélete. 166. l. — 4. Az érzelmeket kísérő testi jelenségek. 175. l. — 5. Az érzelmek tulajdonságai: az érzelmek minősége, erőssége, időtartama; mélysége és felületessége, hűvössége és melegsége. 180. l. — 6. Az érzelmeket meghatározó föltételek: a) az érzelmekeltő benyomásnak minősége és associációja; b) erőssége; c) időtartama (az érzelmek eltompulása); d) az érzelmet átélő alany egyéni természete (temperamentum). 189. l. — 7. Az érzelmeknek ú. n. „összeolvadása”; vegyes érzelmek. 202. l. — 8. Az *indulat*. 206. l. — 9. A *hangulat*. 218. l. — 10. Az *érzület* és fajtái: pozitív érzületek (szeretet, barátság, vonzalom, jóakarát) és negatív érzületek (gyűlölet, ellenségesség, idegenkedés, rosszakarat). 220. l. — 11. Az érzelmekre való emlékezés és az érzelmi emlékezet kérdése. 229. l. — 12. Általános érzelmek. 239. l. — 13. Az érzelmek ellentét-hatása (kontraszt). Viszony-érzelmek. 245. l. — 14. Az érzelmek teleologiai magyarázata. 248. l. — 15. Az érzelmek osztályozása. 250. l. — 16. *Aesthetikai érzelmek*: harmónia-érzelmek és arányérzelmek (alakérzelmek és rhythmusérzelmek); a sokféle egységének szerepe az aesthetikai benyomásban; az aesthetikai benyomás közvetlen és közvetett (associatív) tényezői; a „beleérzés” elmélete. 253. l. — 17. *Értelmi érzelmek*. 266. l. — 18. *Erkölcsei érzelmek*: autopathikus érzelmek (önérzet, hiúság, becsvágy, becsület-érzés, büszkeség, méltóság, gőg, szeméremérzés, kislelkűség, elbizakodottság, alázatosság, szerénység, irigység, káröröm, féltékenység) és heteropathikus érzelmek (együttsszenvedés és együttörülés, szeretet és gyűlölet, jogérzés és kötelességérzés; a modern társadalmi együttérzés, faj- és természetérzés; erotikus érzelmek). A lelkiismeret. 272. l. — 19. *Vallásos érzelem*. 316. l. — 20. *Érzelem és értékelés*: az értékélmény leírása és magyarázata, az érzelem közvetlen s a vágy közvetett szerepe. Az értékítélet irrationalis természete. Értékátruházás és többreértékelés. 321. l.

XVIII. Az akarat.

1. Az akarat gondolkodásból (tárgytudatból) vagy érzelemből le nem vezethető: a lelki élet eredeti tényezője. 335. l. —
2. Törekvés, vágy és szűkebb értelemben vett akarat. 344. l. —
3. Az akarat *actus*nak rendszeres kísérleti önmegfigyelés útján való vizsgálata. 349. l. —
4. Az akarat *actus* változat-formái: megrövidült, gyöngé és begyakorlott akarás. 356. l. —
5. Motivum és akarat *actus*. A motivum az akarásnak nem ható-oka, hanem gondolati alapja; nem *causa*, hanem *ratio*-természete van. A motivum és a célképzet különbsége. 362. l. —
6. Az akarat választó *actus*. 370. l. —
7. Az akarat szabadságának tudata. 374. l. —
8. Akarat és lelki okság. Determinismus és indeterminismus. 378. l. —
9. Az akarat cselekvés. 392. l. —
10. Mozgás és cselekvés. Reflexmozgás és kifejezőmozgás. 395. l. —
11. Ösztöncselekvés. 400. l. —
12. Játékcselekvés. 405. l. —
13. Utánzó cselekvés. 412. l. —
14. Külső akarat *cselekvés*. 414. l. —
15. Belső akarat *cselekvés*. 420. l. —
16. Az akarat tipikus formái: erélyes és erélytelen, kitartó és ernyedő, céltudatos és ösztönszerű, statikus és dinamikus, szokásos és folyton újra törő akarat. 423. l. —
17. A jellem. 431. l.

XIX. Az én és az öntudat.

1. Az „én” szó többféle jelentése. 436. l. —
2. Az én sem az érzet- és képzettartalmaknak, sem az érzet- és képzetactusoknak, sem az egyidejű vagy egymásután következő élményeknek összessége, hanem valamennyi élményünk alanya. 437. l. —
3. A lelki életnek én-nélküli (impersonalistikus) fölfogása. 442. l. —
4. Az élményeknek az én-hez való tartozósága. 446. l. —
5. Az öntudat. 449. l.

XX. Test és lélek.

1. A testi és lelki jelenségek viszonya. 455. l. —
2. Materialismus és psychoenergetismus. 457. l. —
3. A lélek substantialitás-elmélete. 465. l. —
4. A lélek actualitás-elmélete. 470. l. —
5. A test és lélek egymáshatásának (a psychophysikai okságnak) elmélete. 472. l. —
6. A psychophysikai okság és az energia megmaradásának elve. 474. l. —
7. A psychophysikai parallelismus-elmélete. 486. l.

